CHRISTOS YANNARAS

ADEVĂRUL ŞI UNITATEA BISERICII

Unitatea Bisericii este Har – harismă a lui Dumnezeu pentru oameni: i se dăruieşte omului, la fel cum i se dăruieşte viaţa în fiecare clipă, existenţa prin naşterea firească, aşa cum i se dăruieşte lumea în toată splendoarea ei; toate sunt daruri potenţiale. Unitatea Bisericii este har, harismă şi posibilitatea ca omul să participe la viaţa lui Dumnezeu, înfăptuind, în acest fel, adevărul şi autenticitatea lui existenţială.

Omul intră în realitatea comuniunii eclesiale prin intermediul marelui şi iniţiatorului dar al Botezului; participă la respiraţia trupului, care este rugăciunea Bisericii; se lasă condus de rugăciunea sfinţilor, se roagă cu rugăciunile lor... Se hrăneşte din potirul Cuminecăturii, din aceleaşi merinde cu care s-au hrănit mii de martiri şi mărturisitori: darul Trupului şi Sângelui lui Hristos, pâinea şi vinul care unesc cerul cu pământul.

Euharistia uneşte existenţa noastră dezbinată şi firea noastră fărâmiţată, viaţa noastră biologică şi viaţa noastră duhovnicească, pe cei vii şi pe cei adormiţi, pe păcătoşi şi pe sfinţi „într-o unitate dumnezeiască de cuget, într-o singură şi unică suflare".

editura Σοφία

www.sophia.ro
ISBN 978-973-136-129-1
9 789731 361291

CHRISTOS YANNARAS

Adevărul şi unitatea Bisericii

Traducere din limba greacă de
Ierom. Ignatie (Ilie) Trif şi Uliniuc Ionuţ Dumitru

editura Σοφία

Bucureşti

Redactor: Costache Constantin

Coperta: Mona Velciov

Traducerea a fost făcută după originalul în limba greacă: Χρήστος Γιανναράς, *Αλήθεια και ενότητα της Εκκλησίας*, Ed. Grigoris, ediția a II-a, Atena, 1997.

First published in Greece
by GRIGORIS PUBLICATIONS
43 IPOKRATOUS STR. ATHENS GREECE.
Reprinted by permission. All rights reserved.

Η πρώτη έκδοση δημοσιεύθηκε στην Ελλάδα
από τις εκδόσεις Γρηγόρη,
Οδός Ιπποκράτους 43, 106 80 Αθήνα, Ελλάς.
Αναδημοσιεύθηκε με άδεια του εκδότη.
All rights reserved.

© Editura Sophia, pentru prezenta ediție

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
YANNARAS, CHRISTOS
Adevărul și unitatea Bisericii / Christos Yannaras; trad. din lb. greacă: ierom. Ignatie (Ilie) Trif și Ionuț Dumitru Uliniuc. - București: Editura Sophia, 2009
ISBN 978-973-136-129-1

I. Trif, Ilie (trad.)
II. Uliniuc, Ionuț Dumitru (trad.)

PROLOG

A. În zilele noastre constatăm un fenomen major atât pentru teologie, cât şi pentru filosofie sau pentru orice altă disciplină care se ocupă de esenţialul vieţii: disocierea limbajului de imediatul experienţei, limitarea cunoaşterii la forme şi categorii intelectuale. Limbajul teologiei actuale a devenit un limbaj „special" sau „ştiinţific" ori, în ultimă instanţă, un limbaj care e legat de cariera didactică. Însă acest „didacticism" transmite adevărul teologiei în noţiuni care nu sunt în stare nici să interpreteze, nici să transfigureze realitatea concretă a vieţii umane.

În spatele acestei sărăciri a cuvântului, încadrat în limitele neutralităţii ştiinţifice, se ascunde o exprimare umană formală, o întreagă cultură fundamentată pe disocierea cuvântului de persoana concretă, cu scopul de a pune în conexiune directă cuvântul cu lucrurile, noţiunea cu noumenalul, în favoarea „obiectivităţii" sau a pozitivismului cunoaşterii.

Astfel, limbajul încetează a mai fi o expresie şi o provocare a experienţei personale. Se transformă într-o „semantică" neutră de noţiuni obiecti-

ve ce au drept scop emulația capacității de înțelegere; nu mai „definește" legătura personală cu lumea, cu semenul sau cu Dumnezeu, ci obiectivează semnificația (*simenomenon*) într-un sens neutru. De asemenea, se pierde forța interioară a cuvântului, legătura dinamică a acestuia cu caracterul universal al experienței, legătură ce depășește perceperea noetică; se pierde atât caracterul relației umane din interiorul cuvintelor, cât și rațiunea inefabilă a exprimării aspectelor esențiale ale vieții.

Efortul în vederea unei emulații a înțelegerii care duce la neutralizarea „științifică" a limbajului are, cu siguranță, resorturi utilitariste. Faptul de a exprima adevărul în formule, semnificația în definirea noematică realizată de către semnificat (*simenon*) constituie o condiție pentru folosirea „pozitivă" și eficientă a limbajului. Limbajul este utilizat și funcționează în mod formalist, exprimând, dar și creând o mentalitate și o conduită formalistă comune. În paralel, necesitatea utilizării eficiente și pozitive a limbajului încurajează „exactitatea" convențională a formulării științifice, ridicând-o la rang de mit.

Nici chiar exprimarea teologică nu poate scăpa de această mentalitate și tendință comună de folosire a limbajului. Teologia este abandonată într-un formalism conceptual, rupt de problemele esențiale ale vieții și de experiența existențială a omului. Adevărurile teologiei se exprimă

în noțiuni care pretind „exactitate" ştiințifică, adică emulația înțelegerii. Semnificațiile limbajului teologic sunt noime neutre, „principii" noetice şi „axiome" care denotă o doctrină şi o morală obiective. Asistăm la procesul de deconectare a limbajului teologic de la experiența trăirii umane, ajungând astfel la granița dintre păcat şi mântuire, dintre alienarea şi autenticitatea existențială. Teologia se transformă într-o suprastructură doctrinară, într-o formă psihologică, ce are drept scop „îmbunătățirea" vieții umane doar pe linie morală.

În aceste condiții, strădania de reînnoire a limbajului ca experiență nemijlocită şi universală – strădania ca limbajul să filosofeze sau să teologhisească – constituie o probă de foc, precum şi o mărturie pe măsură: dacă filosofia rămâne încă „iubire de înțelepciune" şi „dragoste de înțelepciune" – dragoste pentru Rațiunea care cultivă spiritual viața înspre experiența unei legături personale –, dacă teologia este o descoperire a prezenței personale a acestui Logos, acest fapt nu poate fi mărturisit decât numai din interiorul limbajului: printr-o folosire a limbajului care transcende emulația convențională a înțelegerii şi idolatrizează adevărul în concepte autonomizate.

B. Cea mai frecventă formă de eschivare de la această strădanie de reînnoire a limbajului, îndeosebi în cazul teologiei, este concilierea cu

„obiectivitatea" fenomenologiei istorice. De fiecare dată când teologia revendică statutul de „ştiinţă obiectivă", chiar dacă, în acelaşi timp, ezită să adopte, fără circumspecţii, limbajul utilitarismului ideologic şi moral, persistenţa în fenomenologia evenimentelor istorice devine substitutul cunoaşterii „pozitive".

„Obiectivitatea" istorică relativizează, în mod inevitabil, adevărul teologic. Vrea cu orice preţ să asocieze adevărul cu evenimentele social-istorice care au condus la formularea lui. Se ambiţionează să substituie „pozitivismul" cunoaşterii, nu prin surclasarea directă a experienţei adevărului în convenţionalul de ordin ideologic sau moral, ci printr-o extenuantă disipaţie în inventarierea condiţiilor social-istorice ale expresiei teologice; sau insistă pe „litera" formulării şi pe influenţele de natură istorică pe care le-a suportat, subminând universalitatea experienţei vieţii, prin şi dincolo de litera pe care o ucide.

Interpretarea Istoriei va rămâne întotdeauna „o piatră de poticnire" pentru spiritul pozitivist. Dinamica nedefinită a devenirii istorice (*ἱστορικὸ γίγνεσθαι*) şi a adevărurilor diacronice care se conturează în limitele acestui indeterminism pot fi sugerate numai prin capacitatea personală a unui abstracţionism critic. Funcţia acestui abstracţionism critic nu poate fi supusă nicidecum unor reguli obiective, fiindcă reprezintă un mod de apreciere personal şi nedemon-

strabil, care elimină ceea ce nu e esențial, tocmai pentru a vădi dinamica evoluției istorice.

De pildă: „Exactitatea" istorică se epuizează în descrierea fenomenologică a tendințelor filosofice şi teologice ale învățăturii tomiste: „Exactitatea" istorică îi atribuie lui Toma d' Aquino teoria că Dumnezeu este subiect (*subjectum*) numai pentru teologia revelațională. Numai abstracționismul critic personal poate percepe – din prisma consecințelor istorice ale învățăturii tomiste – realitatea Istoriei, şi anume faptul că Toma Îl decretează pe Dumnezeu drept obiect (*objectum*) al rațiunii şi necesitate rațională în cadrul formelor demonstrative ale „logicii" convenționale. Acest fapt obiectiv poate fi pus fie pe seama zelului său apologetic în tentativa de apărare a adevărului dumnezeiesc, fie pe seama pietății sale exagerate şi a conştiinciozității sale teologice. Realitatea istorică Îi „confiscă" lui Dumnezeu calitatea de Persoană care poate fi cunoscută prin experiență şi legătură nemijlocită, încorsetându-L în limitele unui concept neutru de Principiu Primar, Valoare Supremă, ceea ce înseamnă „moartea lui Dumnezeu", afirmație susținută de metafizica apuseană.

În mod corespunzător şi relațional: în interpretarea metafizicii apusene, Heidegger (folosindu-l drept pretext pe Nietzsche) consideră nihilismul ca pe o necesitate interioară, un deznodământ obligatoriu al acestei metafizici. O astfel

de interpretare presupune o viziune critico-abstractă asupra Istoriei şi transcende obiectivitatea convenţională a realităţilor concrete. În mod sigur, nihilismul deliberat nu a substituit totalmente certitudinea metafizică pe tot parcursul istoriei europene. În orice caz, o interpretare autentică şi o viziune „sistematică" asupra Istoriei înseamnă a vedea nihilismul ca pe o „logică interioară" în evoluţia istorică a metafizicii apusene susţinută demonstrativ, dincolo de fenomenologia evenimentelor.

C. Paginile care urmează încearcă o abordare „sistematică" a unei teme foarte importante – unitatea Bisericii. Unitatea Bisericii nu este o reuşită în plan intelectual sau organizatoric, ci, dintru început, un fapt existenţial, un mod de existenţă caracteristic Bisericii. Unitatea Bisericii se identifică cu adevărul Bisericii, adică cu ceea ce Biserica este ca potenţialitate existenţială şi dar al vieţii.

În abordarea „sistematică" a acestei teme nu este posibil să ignorăm evidenţele istorice sau eforturile depuse de-a lungul vremii pentru unitatea bisericească. În afara realităţii istorice concrete, relaţia dintre unitatea şi adevărul Bisericii riscă să fie transformată într-o concepţie noetică abstractă, care nu are nici o legătură cu viaţa oamenilor.

În acelaşi timp, relaţia adevărului Bisericii cu evidenţa şi menţinerea unităţii bisericeşti sau cu eşecul acesteia intră în contradicţie cu „exactita-

tea" fenomenologiei istorice. Prin intermediul criteriilor fenomenologiei istorice, unitatea Bisericii şi eforturile ei din decursul istoriei reprezintă un epifenomen de diferenţieri pe linie socială şi culturală, şi nu dintru început o reuşită sau un eşec existenţial al oamenilor. Şi acest lucru nu se datorează faptului că diferenţierile sociale şi culturale n-au nici o legătură cu experienţa existenţială a omului, ci relaţiei dintre aceşti doi factori, relaţie care reprezintă, indubitabil, una din cele mai acute probleme de trasare a limitelor dintre o interpretare arbitrară a Istoriei şi considerarea ei critico-abstractă, considerare care transcende „obiectivitatea" convenţională a fenomenologiei evenimentelor.

În confuzia creată de pozitivismul istoric pe de o parte şi de formalismul conceptual pe de altă parte, restabilirea legăturii dintre adevărul Bisericii şi manifestările lui social-istorice şi concrete sau a legăturii dintre adevărul Bisericii şi conţinutul său existenţial nu se poate realiza decât cu condiţia reînnoirii limbajului teologic. Noul limbaj trebuie să fie capabil să dezbată o teologie în limitele concrete ale experienţei istorice.

Dacă paginile acestei cărţi îşi vor atinge, într-o măsură oricât de mică, obiectivul acesta „cu două tăişuri", o va judeca cititorul. Ar fi un mare câştig dacă acest obiectiv va ieşi la iveală chiar şi din eşecul abordării lui.

Ch. Yannaras

INTRODUCERE

Unirea Bisericilor şi unitatea Bisericii

Modul nostru de viaţă, adică cultura noastră, prin criteriile pe care ni le impune, ne determină să vorbim şi să depunem eforturi mai mult pentru unirea Bisericilor şi mai puţin pentru unitatea Bisericii.

Unirea Bisericilor pare a fi o preocupare extrem de actuală şi de reală, un scop care poate fi analizat şi urmărit cu obiectivitate raţională: cu elucidări de tip doctrinar şi concesii reciproce sau drept izbândă morală, concretizată în înţelegere reciprocă şi intenţii bune.

În realitate, unirea Bisericilor, chiar dacă pare îndreptăţită din punct de vedere moral şi realizabilă pe plan raţional, nu are legătură cu viaţa şi problemele esenţiale ale oamenilor. Este o chestiune ce ţine strict de viaţa interioară a Bisericii. Este o problemă de care sunt interesate îndeosebi organismele bisericeşti instituţionalizate în perspectiva relaţiilor dintre ele, o pro-

blemă care se foloseşte de birocraţia teologică. Popularizarea prea mare care se acordă acestor încercări de unire a Bisericilor nu reflectă neapărat un interes de mare actualitate şi universal pentru acest fenomen. Mai degrabă, încercările de unire suscită sensibilitatea maselor, desigur, atunci când această popularizare nu slujeşte intereselor politice.

În antiteză cu unirea Bisericilor, unitatea Bisericii reprezintă o problemă caracteristică a vieţii oamenilor în totalitatea ei. Este o problemă care ţine de calitatea, adevărul şi autenticitatea vieţii umane. Din acest motiv, problema unităţii bisericeşti este mai greu accesibilă unei mentalităţi posedate de eficienţa obiectivă de care este caracterizată cultura noastră.

Unitatea Bisericii este o problemă iminentă a vieţii oamenilor în totalitatea ei, fiindcă îl priveşte pe om în modul lui de existenţă[1], în ceea ce este el „după adevăr" şi „după fire". Nu urmăreşte scopuri utilitare şi, prin urmare, nu poate fi înţeleasă sau afirmată prin mijloacele raţionale pe care le aplicăm în vederea îmbunătăţirii sau schimbării instituţiilor sociale şi a formelor

[1] „După modul real de existenţă, iar nu după împărţire, după schimbare sau după despărţire", Sf. Maxim Mărturisitorul, *Μυσταγωγία*, P. G. 91, 701 A [trad. rom. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia, cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, traducere, introducere, note şi două studii de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 38].

de organizare ale vieţii umane. Adevărul unităţii eclesiale e un adevăr existenţial care trimite la autenticitatea existenţei umane. Aşadar este imposibil ca acest adevăr să fie pus în relaţie de conciliere cu formele convenţionale de împreună-viețuire socială şi de organizare instituţionalizată. Şi asta pentru că aceste forme pornesc de la premisa că omul este un individ singular sau parte a întregului, unitate dală cu necesităţi şi obligaţii. Cu alte cuvinte, îl văd pe om încorsetat în limitele logicii, ale dreptului, ale moralei, ale religiozităţii şi ale mântuirii individuale.

Tocmai de aceea, unitatea Bisericii constituie o problemă actuală a vieţii oamenilor în totalitatea ei. Este deja o constatare dureroasă şi generală faptul că omul este afirmat şi înţeles ca individ, ca unitate dală neutră. Acest fapt are drept efect alienarea lui existenţială, alienare care capătă dimensiuni de coşmar în cadrul regimurilor politice, economice şi ideologice totalitariste ale epocii noastre. Pe de altă parte, adevărul existenţial al unităţii Bisericii reprezintă unica posibilitate de izbăvire din capcana alienării omului, unica posibilitate de schimbare radicală atât a formelor sociale convenţionale, cât şi a viziunilor mesianice de „fericire obştească" pe care i le propune omului cultura individualistă a bunăstării şi a consumismului.

Nu se poate spune acelaşi lucru şi despre unirea Bisericilor, care poate fi înfăptuită fără să

aducă vreo schimbare substanţială în viaţa oamenilor. Faptul de a unifica resortul religios al creştinilor, de a se ajunge la o omogenitate doctrinară sau chiar la o uniformitate a instituţiilor administrative nu constituie un lucru greu de realizat. Numai că toate acestea nu au nici o legătură cu problema existenţială a omului şi cu manifestările ei concrete istorice, sociale şi politice. Dacă premisa pentru unirea Bisericilor nu e o premisă a adevărului existenţial al unităţii Bisericii, adică unitatea ca mod de existenţă a omului „după fire" şi „după adevăr"[1], atunci creştinismul va rămâne o doctrină tipic instituţionalizată şi lipsită de importanţă din punct de vedere social, un „accesoriu religios" subiectiv al vieţii omului.

Ceea ce separă varietatea de Biserici şi confesiuni creştine este modul diferit în care fiecare s-a îndepărtat de adevărul existenţial al unităţii bisericeşti, care e un adevăr universal – îl priveşte pe tot omul – şi care ţine de autenticitatea existenţei şi a vieţii umane, şi nu de structura interioară a organismelor bisericeşti. Numai înomenirea lui Dumnezeu, modul de existenţă al lui Hristos, a făcut posibilă această autenticitate existenţială (caracteristică dinamică a existenţei

[1] Vezi Ch. Yannaras, *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως* – eseu teologic de ontologie, Atena (Ed. Papazisis), 1976, p. 87 [trad. rom. *Persoană şi Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, pp. 257-258].

noastre istorice). Acest mod de existenţă reprezintă unitatea şi comuniunea persoanelor în trupul Bisericii, unitatea Bisericii celei Una, icoana Prototipului trinitar al existenţei umane.

Aşadar diferenţele care separă Bisericile şi confesiunile creştine nu se epuizează la nivelul convingerilor doctrinare şi nici în fenomenologia aşa-zisului act bisericesc concretizat în tipicul liturgic, în structurile de organizare şi în tradiţia cutumelor. Faptul de a insista, într-o manieră periferică şi superficială, pe deosebirile care separă Bisericile scoate la iveală o evidentă şi tragică miopie, dacă nu chiar orbire. Nici măcar modul diferit de interpretare a dogmelor bisericeşti nu epuizează principalele cauze ale dezbinării. Mulţimea de Biserici şi confesiuni reprezintă, înainte de toate, o negare instituţionalizată sau chiar o ignorare a adevărului existenţial al unităţii Bisericii, o înstrăinare de universalitatea adevărului Bisericii, adică de însăşi viaţa oamenilor afirmată în năzuinţele ei cele mai esenţiale, o înstrăinare de nucleul existenţial şi substanţial al aspiraţiilor omului pe linie istorică, socială şi politică.

În sfârşit, este evident faptul că adevărul unităţii Bisericii – al unităţii ca autenticitate existenţială a omului – nu permite un polimorfism de viziuni şi definiri ale Bisericii. Acest lucru înseamnă că în definitiv nu există multe diviziuni în sânul Bisericii, ci o singură formă de separa-

ție fundamentală: între Biserică şi erezie. Erezie înseamnă denaturarea adevărului Bisericii. Desigur, nu denaturarea unui adevăr doctrinar şi abstract, ci a modului de existență pe care îl întrupează Biserica ca unitate şi comuniune existențială. În timp ce Biserica rămâne unică şi sobornicească în fiecare manifestare locală şi temporală, erezia se fărâmițează într-o multitudine de confesiuni şi „secte".

Desigur, inevitabil se naşte întrebarea: unde se află astăzi Biserica şi unde se află erezia? O sumedenie de Biserici şi confesiuni creştine răspândite până la marginile lumii încearcă să-şi adjudece statutul de chezaş al adevărului creştin autentic. În vederea unei distincții esențiale între Biserică şi erezie, criteriul şi elementul fundamental nu poate fi altul decât unitatea în sine ca mod de existență a trupului eclesial, cu date istorice şi sociale concrete. Acolo unde se înfăptuieşte unitatea ca eveniment existențial, evidență a vieții şi a comuniunii, acolo este Biserica sobornicească şi mântuirea lumii întregi.

CAPITOLUL I

Adevărul unității

1.
Teologia unității

Biserica, încă din primele momente ale vieţuirii sale istorice, a avut conştiinţa faptului că unitatea ei nu se datorează unei simple omogenităţi doctrinare sau unui efect de articulare bine organizat. Primele comunităţi creştine nu apar în istorie nici ca mişcări doctrinare, nici ca structuri de organizare în funcţie de clase, nici ca noi instituţii „religioase" ale vieţii sociale. Termenul care exprimă identitatea istorico-sociologică şi definitoriu al primelor comunităţi creştine este cuvântul grecesc „ekklesia" (*ἐκκλησία*). Dincolo de orice definiţie, „ekklesia" înseamnă sinaxă, adunare, un eveniment generator de comuniune şi unitate între oameni[1].

[1] „Se numeşte «biserică» întrucât îi cheamă şi îi adună pe toţi laolaltă", Sf. Chiril al Ierusalimului, *Κατηχήσεις* 18, 24, P. G. 33, 1044 [trad. rom. *Cateheze*, traducere din limba greacă şi note de pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 333]. „Termenul «biserică» nu denotă despărţire, ci unire şi înţelegere... căci, deşi e împărţită în mai multe locuri, una trebuie să fie Biserica în întreaga lume", Sf. Ioan Hrisostom, *Ὁμιλία εἰς τὴν Α' Κορινθίους (Omilii la Epistola I către Corinteni)*, P. G. 61, 13. Vezi şi R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübin-

Biserica este creaţia comuniunii, a unui mod concret de comuniune umană. Acest mod tinde să realizeze, în mod dinamic, unitatea oamenilor. Această unitate nu înseamnă o simplă împreună-vieţuire convenţională sau o sumă de acorduri doctrinare şi sociale, ci un fapt existenţial: unitatea ca adevăr ontologic şi mod de existenţă „după fire" şi „după adevăr" (*κατά φύσιν καὶ κατ' ἀλήθειαν*) al omului.

Diferenţa dintre realitatea comuniunii bisericeşti şi sistemele politice şi ideologice de organizare socială constă tocmai în conţinutul ontologic al unităţii către care năzuieşte comuniunea bisericească. Eforturile diverselor societăţi umane şi grupări sociale, aşa cum se evidenţiază în programele şi aspiraţiile politice sau în obiectivele ideologice şi fundamentele lor filosofice, urmăresc îmbunătăţirea – raţională sau morală – factorilor şi condiţiilor de convieţuire a oamenilor, având drept scop final satisfacerea cât mai deplină a necesităţilor individuale ale fiecărei unităţi sociale.

Când obiectivul primordial al vieţii civile şi al îmbunătăţirii sociale este satisfacerea şi consolidarea individului, atunci adevărul comuniunii umane se epuizează, inevitabil, în fenomenologia convieţuirii unei adunături de indivizi. În acest caz, viaţa civilă nu reprezintă altceva

---

gen (Mohr), 1961, pp. 40-41 şi 96; Ioannis Karmiris, *Eclesiologia ortodoxă*, Atena, 1973, pp. 11-18.

decât un epifenomen de reglementări obiective, de relații tipic instituționalizate între indivizi stăpâniți de aceleași interese și aspirații ideologice. Cu alte cuvinte, percepția convențională a unității sociale presupune drept definire și adevăr al omului individualitatea autonomizată, versiunea ontic-temporală a existenței umane, „ego-ul" psihologic, conștiința istorică de sine a omului. Astfel, individualitatea (biologică, psihologică, istorică și mereu ontică) devine modul de existență al omului, mod care precede faptul convențional al împreună-viețuirii sociale. Sociabilitatea, chiar și ca „trăsătură determinantă" a speciei umane, este percepută ca însușire a firii individuale a omului[1].

La antipodul individualității instituționalizate se găsește realitatea comuniunii eclesiale și modul de existență al omului pe care aceasta îl presupune: autodepășirea dinamică a individualității, viața umană ca eveniment existențial de comuniune și relație. Definirea și cunoașterea omului constă în comuniune și relație, adică în realitatea persoanei[2], care este chipul Dumneze-

[1] Vezi Casimir Koblernicz, *Individual and Collective: Marxism, Communism and Western Society*, vol. IV, p. 234 și urm., Herder (N.Y.), 1972; P.A. Sorokin, *Society Culture and Personality*, New York, 1974; K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München, 1928.

[2] Vezi *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, pp. 1, 2, 4, 5 [trad. rom. *Persoană și Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, București, 2000, pp. 21-24, 31-34].

ului treimic în ființa umană, aşa cum se descoperă el în actul de instituire a Bisericii.

Înomenirea lui Dumnezeu, întruparea Cuvântului lui Dumnezeu reprezintă actul de instituire a Bisericii. Nu este vorba despre o nouă învățătură religioasă sau despre o nouă teorie metafizică, ci despre un eveniment cu coordonate istorice concrete, act care taie în două întreaga Istorie a omenirii: *„în al cincisprezecelea an de domnie a Cezarului Tiberiu, pe când Ponțiu Pilat era procurator al Iudeii"*[1], Dumnezeu Se face om, devine persoană istorică concretă: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

Întruparea Cuvântului e actul de instituire a Bisericii: descoperă în Istorie adevărul întrupat despre Dumnezeu şi adevărul despre om, modul comun de existență al lui Dumnezeu şi al omului „enipostaziat" (*ἐνυπόστατον*) în persoana teandrică a lui Hristos.

Evenimentul istoric al înomenirii lui Dumnezeu descoperă, dintru început, modul atemporal al vieții dumnezeieşti, care este iubirea (I Ioan 4, 8). Iubirea nu ca trăsătură morală (trăsătură comportamentală), ci iubirea ca realitate ontologică, care reprezintă adevărul existențial, adevărul unității, al comuniunii şi al relației[2]. Aceas-

[1] Luca 3, 1-2.

[2] „Arătatu-s-a cununa virtuților, dragostea, care este delectarea neîntreruptă şi unirea nedespărțită a celor care se împărtăşesc din ea prin chemarea celui ce este din fire

tă unitate revelează în Istorie Dumnezeirea ca Treime de Persoane şi Unime de Fire, Treime existenţială şi Unime de fiinţă, voinţă şi energie treimică, şi totuşi unitară. Adevărul Dumnezeului Celui Unul în Treime se descoperă în modul chenotic de asumare a firii umane de către Logos. Numim „chenoză" (*κένωσις*) smerirea (*αὐτοαπόκρυψις* = tăinuire de sine) dinamică a dumnezeirii Logosului în relaţia de comuniune cu firea umană, relaţie care ne descoperă „golirea" de orice element de autonomie individuală, adică un nou mod de existenţă pentru fiinţa şi experienţa umană. Este vorba despre modul ipostatic de existenţă al Logosului, Care Se întrupează de la Duhul Sfânt ca să-L arate pe Tatăl, sau modul de existenţă al „perihorezei" treimice (*ἀλληλοπεριχώρησις*), al iubirii dumnezeieşti[1].

Adevărul lui Dumnezeu Celui Unul în trei Ipostasuri descoperă adevărul omului celui unul

---

bun. Dragostea care prin adevăr a marcat sfârşitul a toată cunoaşterea, precum şi a celor ce cunosc; întru care – fiind începutul şi sfârşitul a toată fiinţa – se contopesc lucrurile cele după fire, în care vibrează o singură raţiune. Ca adevăr al începutului şi existenţei fiinţelor, le-a umbrit pe toate cele după fire şi a atras spre sine mersul creaturilor", Sf. Maxim Mărturisitorul, *Περὶ διαφόρων ἀπόρων*, 155, P. G. 90, 516 A [trad. rom. *Filocalia*, vol. III, traducere, introducere şi note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, Bucuresti, 1994, p. 246].

[1] Vezi *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, p. 84c [trad. rom. *Persoană şi Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, pp. 267-268].

în zeci de mii de ipostasuri. Îl vădeşte şi-l explică pe om „după adevăr", condiţia existenţială şi „sfârşitul" dinamic al acestui adevăr care este existenţa personală a omului (ipostatică, iar nu individuală), icoana comuniunii treimice în firea umană. Întruparea Logosului, realitatea istorică concretă a chenozei lui Hristos, oferă omului posibilitatea de a racorda trăirea sa la modul ipostatic de existenţă, adică la adevărul şi autenticitatea existenţei, la existenţa „după fire" şi „după adevăr". Evenimentul existenţial al unităţii eclesiale nu este altul decât această rezonanţă între trăirea omului şi chenoza lui Hristos, „golirea" de orice formă de autonomie individuală, izbânda deplinătăţii personale, asemănarea cu prototipul treimic al comuniunii ipostaselor.

Însăşi dinamica firii umane (manifestările particulare ale harismelor sale sau studiul cel mai profund al potenţialului său existenţial) descoperă prototipul treimic al adevărului omului. Fiindcă icoana Treimii nu constituie o regulă sau o formă de viaţă imprimată din exterior sau *a posteriori*, ci însăşi autenticitatea şi adevărul firii noastre, prototipul ei ontologic, „nobleţea" obârşiei noastre. Iar comuniunea eclesială tinde să restabilească, în mod dinamic, tocmai această autenticitate a adevărului uman.

Şi fiindcă este vorba despre restabilirea autenticităţii şi nu despre ataşarea unor elemente exterioare la firea umană (resursele existenţiale pe

care le valorifică Biserica preexistă „potențial" în om), se poate sesiza adevărul Bisericii chiar și în cele mai pervertite forme ale societății umane. Din același motiv se poate vorbi, în spațiul teologiei creștine, despre preexistența Bisericii – existența Bisericii dinaintea lui Hristos, subliniind caracterul „eclesial" al firii omului și remarcând o stare de autenticitate a existenței umane înainte de alterarea și pervertirea ei[1]. Omul a fost creat ca să se împărtășească de viața divină în Biserică, fiindcă în sufletul lui a fost imprimată, încă din momentul plăsmuirii, icoana prototipului treimic.

[1] Despre preexistența Bisericii vezi I. Karmiris, *Eclesiologia ortodoxă*, pp. 19-44. De asemenea, Const. Skouteris, *Eclesiologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Atena, 1969, pp. 39-49.

2.
Dinamica unității

Restabilirea autenticității existențiale a omului „în Hristos" se raportează la realitatea – deopotrivă existențială – a căderii omului, adică la alterarea firii „eclesiale" a omului, la pervertirea modului său de existență „după fire" şi „după adevăr".

Prototipul treimic al existenței umane, care este iubirea ca realitate ontologică, se realizează, în mod dinamic, în comuniunea, relația şi unitatea persoanelor. Această dinamică a relației, a comuniunii şi a unității dintre persoane nu poate fi altceva decât actul şi efectul libertății. Nu e cu putință să existe iubire fără libertate; nu e cu putință să se realizeze, în mod dinamic, această relație, comuniune şi unitate agapică fără libertate. Libertatea presupune şi posibilitatea ca iubirea să fie refuzată, potențialitatea de realizare, în viața umană, a non-iubirii şi a unui mod de existență care alterează unitatea şi comuniunea dintre persoane la dimensiunea de obiecte individuale, fragmentând astfel firea umană în individualități existențiale autonome[1].

---

[1] Vezi *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως (Persoană şi Eros)*, pp. 75-77, 79.

Această decădere de la persoană la individ, de la comuniunea agapică la autonomizarea individualității reprezintă consecința existențială a păcatului omului, efectul eșecului său în legătură cu adevărul și autenticitatea sa existențială[1]. Reprezintă un fapt pe care-l cunoaștem bine și-l studiăm la modul empiric; reprezintă realitatea vieții noastre individuale sau în comuniune, realitate accesibilă chiar și pentru cunoașterea pozitivistă a științelor noastre. Datele Istoriei, ale psihologiei, ale psihanalizei, ale sociologiei și chiar cele ale antropologiei filosofice ne oferă un vast material care confirmă faptul că păcatul și eșecul omului reprezintă o realitate și o experiență zilnică: încorsetarea în autoapărarea și dezideratul egocentrist, obiectivarea „celuilalt" și obiectivarea noastră față de „celălalt", alienarea și neutralizarea maselor,

[1] „De aceea lipsa se numește și păcat, sau nereușită și cădere de la ceea ce se cuvine; sau lipsă de țintă, potrivit metaforei luată de la cei care aruncă cu săgeata; căci precum acela trimițând săgeata spre țintă, adică spre punct, nu atinge bine ceea ce săgetează, care se numește și scop, așa cei ce nu trimit săgeata spre scop greșesc în ceea ce se cuvine. Nesăvârșirea mișcării spre bine, adică după fire și rânduială, aceasta înseamnă a fi duși spre iraționalul contrar firii și spre neexistența nedeplină și fără ființă", Sf. Maxim Mărturisitorul, *Σχόλια εἰς τὸ περὶ θείων ὀνομάτων*, P. G. 4, 305B [trad. rom. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete, Despre numirile dumnezeiești*, Scolii, IV, 32, trad., introducere și note de pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, 1996, p. 203] – *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, p. 95 [trad. rom. *Persoană și Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, București, 2000, pp. 302-305].

violența şi torturarea omului de către om, umbra urii prezentă adesea chiar şi în cea mai sinceră relație, cruzimea nedreptății, a prădării şi oprimării, exploatarea egocentristă şi mercantilă a dragostei, pervertirea conştiinței religioase.

Toate aceste fețe ale păcatului, precum şi o mulțime de alte versiuni ale căderii în individualitatea aspră a omului reprezintă o reflecție a tragediei noastre umane comune, a experienței noastre de zi cu zi. Ceea ce ne lipseşte la modul dureros este experiența adevărului şi a autenticității noastre existențiale, arătarea şi realizarea prototipului treimic în firea noastră. Setea mereu nepotolită şi profundă a existenței umane este, conştient sau inconştient, pentru acest adevăr şi această plinătate existențială, o sete care nu poate fi potolită prin reflecții abstracte şi îmbunătățiri pe linie morală.

Şi acum ne întrebăm: Cum e cu putință să ne salveze Biserica din eşecul nostru existențial, din fragmentarea noastră în individualități? Cum e cu putință să ne unească, din punct de vedere existențial, o învățătură care a umplut Istoria de schisme şi secte? Dezbinarea Bisericii pare a fi triumful păcatului şi al nereuşitei omului, anularea ultimei şanse de restabilire a firii noastre în plinătatea potențialului ei existențial. Dacă Biserica nu reuşeşte să se autorealizeze, să fie Trupul şi Viața lui Hristos, modul Lui de existență, dacă se fragmentează în schisme şi secte, dacă „desfigurează" mântuirea omului, transformând-o în-

morală şi religiozitate individuale, înseamnă că întruparea lui Dumnezeu nu şi-a atins scopul, adică tămăduirea omului, înseamnă că păcatul este atotputernic, Evanghelia mântuirii moartă şi nădejdea oamenilor zadarnică.

Silogismul acesta (care ar trebui să constituie premisa oricărei tentative de unire a Bisericii) nu-şi poate găsi răspunsul decât numai în tainele misterului libertății omului. Biserica nu este o învățătură sau un fapt care îi schimbă pe oameni în mod obligatoriu şi magic. Adevărul presupune libertatea umană – prin urmare şi păcatul, adică deformarea adevărului mântuirii prin eşecul şi rateul omului.

Biserica este trupul teandric al lui Hristos, unirea dintre Dumnezeu şi om, unire care nu înlătură şi nu înuieşte schimbare sau modificare nici în firea dumnezeiască, nici în cea omenească. Aceasta înseamnă că omul continuă să fie liber şi că păcatul lui constituie o realitate vie în viața Bisericii, la fel ca şi schimbarea şi mântuirea lui. Hristos Îşi asumă neîncetat păcatul şi eşecul omului în trupul Său, care este Biserica; coboară în infernul singurătății şi al scindării omenirii pentru a-l ridica pe „strămoşul" Adam la posibilitatea unei noi vieți.

Însă această posibilitate se realizează în taină, la fel cum şi viața se dezvoltă după un tipar tainic sau cum drojdia dospeşte aluatul în mod tainic şi-i dă viață. Biserica este alcătuită din ome-

nirea păcătoasă şi fărâmiţată, dar în păcatul celor dezbinaţi şi fărâmiţaţi se sălăşluieşte, în mod tainic, puterea drojdiei, adică a vieţii celei noi. Prototipul treimic al adevărului omului, „zidirea nouă" a mântuirii, modul de existenţă al lui Hristos, se înfăptuieşte în Biserică în mod dinamic, iar nu magic, întrucât reprezintă plinirea tainică a vieţii, a desăvârşirii personale, şi nu o simplă fenomenologie de evenimente.

Pentru cel care se află în afara Bisericii, împărţirea Bisericilor reflectă eşecul adevărului evanghelic şi triumful păcatului omului. Dimpotrivă, pentru omul credincios fărâmiţarea şi dezbinarea creştinilor înseamnă suferinţă şi durere pentru căderea firii noastre comune, suferinţă pe care o alină nădejdea vie a adevărului personal al omului, adică nădejdea libertăţii, care exclude varianta unei mântuiri silite[1]. Pentru Biserică, dezbinarea creştinilor înseamnă experienţa Crucii lui Hristos, un fapt mereu prezent pentru experienţa ei. Hristos ia asupra-Şi, fără contenire, moartea lumii, căderea omului din adevăr şi viaţă, şi o face moartea Lui, adică viaţa Lui; o face deşertare de orice pretenţie individuală şi renunţare la ori-

[1] Sf. Isaac Sirul scrie: „Şi pentru dragostea Lui cea mare n-a voit să silească libertatea noastră, deşi putea să o facă, ci să ne apropie de Sine prin dragostea cugetului nostru", *Τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά*, Cuv. 81, Ed. Spanos, Atena, pp. 307-308 [trad rom. *Filocalia*, vol. X, Sfântul Isaac Sirul, Cuv. 81, traducere din greceşte, introducere şi note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 355].

act impresionant de izbândă; o face dragoste şi dăruire de sine integrală, plinătate a vieții.

Tocmai această asumare a morții scandalizează logica mioapă a omului. Trupul lui Hristos mort pe Cruce, adevărul şi viața Bisericii falsificate şi deformate de patimile, puținătatea, vanitatea deşartă a omului de a fi primul, de ignorarea a tot ceea ce este esențial, toate acestea reprezintă un scandal insuportabil. Dar când sunt „ucise" premisele palpabile de reuşită ale adevărului eclesial – care pot deveni idoli ai vieții –, atunci se deschid perspectivele nelimitate ale libertății dragostei personale pentru Mirele Hristos. Atunci nu ne mai punem nădejdea în resursele istorice ale omenirii, ci numai în viața dumnezeiască, în „belşugul de viață" pe care ne-o dăruieşte Hristos, în unirea cu Dumnezeu prin intermediul Euharistiei, al Tainelor, al ascezei, care „lucrează" necontenit în Biserică, chiar şi atunci când istoria omenirii traversează cea mai neagră perioadă de declin.

Prototipul treimic al adevărului omului, modul de existență al lui Hristos, adică unitatea Bisericii, se realizează, în mod dinamic, în plinirea tainică a vieții şi a desăvârşirii personale, plinire întrupată în chipurile sfinților. Oricât de discrepant ar părea, unitatea Bisericii poate fi realizată în orice clipă chiar şi într-o singură existență umană, poate fi întrupată într-o singură persoană umană. Când te apropii de un sfânt al Bisericii (căci sfinții sunt

printre noi, ascunşi la fel ca aluatul viu), trăieşti, realmente, unitatea ca prezenţă universală a tuturor, ca dăruire de sine şi iubire totală, care izvorăşte din împroprierea chenozei şi a trăirii ascetice a Crucii lui Hristos. În orizontul nelimitat al chenozei sfinţilor sunt cuprinşi şi se unifică toţi şi toate; nimeni şi nimic nu este exclus din acesta. Viaţa îşi găseşte unicitatea existenţială, unitatea universală şi universalitatea singulară în chipurile sfinţilor, în modul de existenţă al lui Hristos, în „căldura inimii pentru toată zidirea"[1].

---

[1] „Şi ce înseamnă o inimă milostivă? Căldura inimii pentru toată zidirea, pentru toţi oamenii, toate păsările, toate animalele, toţi demonii şi toată făptura. Amintirea şi vederea acestora storc lacrimi din ochii celui milostiv. Inima acestuia, „rănită" de o imensă şi adâncă milostivire şi răbdare, vibrează la orice suferinţă şi nu poate îndura, auzi ori vedea nici un necaz, nici cea mai mică tristeţe petrecută în lume. De aceea – în tot ceasul – înalţă rugăciune însoţită de lacrimi şi pentru fiinţele iraţionale, şi pentru duşmanii adevărului, şi pentru cei ce-l vatămă, ca Domnul să-i păzească şi să Se milostivească spre dânşii. Milostivirea nemăsurată care sălăşluieşte în inimă-i, după asemănarea lui Dumnezeu, îl face să-şi plece genunchii la rugăciune chiar şi pentru firea animalelor târâtoare", Sf. Isaac Sirul, *Τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά*, Cuv. 81, p. 306 [trad rom. *Filocalia*, vol. X, Sfântul Isaac Sirul, Cuv. 81, traducere din greceşte, introducere şi note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 353]. Vezi şi Vladimir Solowjew, *Die Rechtfertigung des Guten*, Deutsche Gesamtausgabe der Werke von W. S. (Erich Wewel Verlag), München, vol. V, 1976, pp. 128-129: „Das grenzenlose, universale Mitleid, wie es von dem hl. Isaak dem Syrer beschrieben worden ist".

Singura piedică în calea înfăptuirii unității o constituie ambițiile individuale. Apropiindu-te de un sfânt, nu vei întâlni astfel de ambiții şi nu vei întrezări nici urmă de individualism în virtuțile şi cunoştințele sale, în capacitatea sa critică sau în oricare altă trăsătură de-a sa. Nu există nimic care să separe sau să diferențieze individualitatea lui de individualitatea ta. Sfântul este inexistent ca individ şi tocmai de aceea este cutremurător de existent, căci întreaga lui existență e o harismă, o mărturie. Iar mărturia lui universală transcende trăsăturile tale individuale, virtuțile şi păcatele tale, ingeniozitatea sau capacitatea ta. Întrucât nu manifestă ambiții individuale, sfântul nu intră în coliziune cu trăsăturile tale individuale şi tocmai de aceea îți poate arăta „adâncul" existenței, adică adevărul persoanei tale, chipul lui Dumnezeu imprimat în ființa ta, chiar dacă acesta este întunecat şi întinat. Adevărul tău este şi adevărul lui, adevărul comun al chipului lui Dumnezeu pe care-l întrupăm. Iar semnele deteriorării acestui chip constituie o confirmare directă a dragostei nemăsurate, a cinstei absolute a lui Dumnezeu față de persoana şi libertatea noastră.

Apropiindu-te de un sfânt, te predai în întreime unei mărturii totale. Aceasta este experiența adevărului şi autenticității existențiale pe care ne-a descoperit-o Hristos, experiența modului treimic de existență; aceasta este unitatea Bisericii, unitatea comuniunii sfinților.

3.
Darul unității

Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu nu reprezintă pentru Biserică un simplu fapt istoric, supranatural şi abstract, sau o premisă pe baza căreia raţiunea extrage învăţături şi concluzii teoretice. Înomenirea lui Dumnezeu este un dar al vieţii, putinţa omului de a-şi realiza viaţa în plinătatea potenţialităţilor ei fiinţiale, în ciuda căderii şi a păcatului său. Iar această realizare a plinătăţii vieţii se vădeşte în unitatea Bisericii.

Unitatea Bisericii este Har – harismă a lui Dumnezeu pentru oameni: i se dăruieşte omului, la fel cum i se dăruieşte viaţa în fiecare clipă, existenţa prin naşterea firească, aşa cum i se dăruieşte lumea în toată splendoarea ei; toate sunt daruri potenţiale. Unitatea Bisericii este har, harismă şi posibilitatea ca omul să participe la viaţa lui Dumnezeu, înfăptuind, în acest fel, adevărul şi autenticitatea lui existenţială[1].

---

[1] „Devenim fraţi ai Unuia-Născut, suntem trupul Său şi ne unim cu El precum se uneşte trupul cu capul. Pe acestea toate Pavel le-a numit har peste har", Sf. Ioan Hrisostom, *Ὁμιλία 10, 2 εἰς τὴν πρὸς Ρωμαίους (Omilia 10, 2 la Epistola către Romani)*, P. G. 60, 477. „Toate cele ale lui

Unitatea, adică Biserica, se dăruieşte oamenilor odată cu întruparea lui Hristos. Hristos uneşte în persoana Sa firea dumnezeiască cu cea umană. Acest lucru înseamnă că dumnezeirea şi omenitatea au „în Hristos" un mod comun de existenţă şi acest mod este unitatea, „întrepătrunderea" reciprocă a persoanelor şi comuniunea iubirii. Unirea celor două firi – cea dumnezeiască şi cea omenească – în Persoana lui Hristos nu constituie un „principiu" metafizic abstract. Această unire ni se descoperă precum ni se descoperă şi firea: numai ca mod de existenţă, ca posibilitate a vieţii. Acest mod de existenţă înseamnă virtutea de a trăi, posibilitatea de a ne satisface setea teribilă pentru viaţă care ne chinuie existenţa, de a trăi viaţa în deplinătatea ei – plinirea vieţii, învingând moartea şi infirmitatea existenţei noastre fărâmiţate.

Hristos ia trup omenesc, acel trup care, după cădere, exista doar fragmentat în individualităţi, identificat cu egoul propriu şi autonomizat în efortul de a supravieţui, de a se impune şi de a se desfăta. Îl ia şi-l transformă în trupul comuniunii, oferindu-i posibilitatea de a se autodepăşi şi de a se jertfi pe sine. Această transfigu-

---

Dumnezeu vor fi şi ale celui îndumnezeit prin har, exceptând identificarea cea după fiinţă", Sf. Maxim Mărturisitorul, *Πρὸς Θαλάσσιον* 22, P. G. 90, 320A [trad. rom. *Filocalia*, vol. III, *Răspunsuri către Talasie*, traducere, introducere şi note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, Bucuresti, 1994, p. 85].

rare nu se produce în chip magic sau automat; existenţa umană nu este scutită de trupul său individual, care este supus păcatului şi eşecului. Numai că de acum păcatul şi eşecul existenţei umane pot fi asumate într-un nou mod de existenţă, pot deveni prilej şi posibilitate de comuniune cu Dumnezeu. Trebuie doar ca omul să-şi recunoască păcatul şi eşecul, să şi le asume „în Hristos", adică „să se con-formeze" şi „să-şi modeleze" sufletul după chenoza lui Hristos, după modul Lui de existenţă.

Prin recunoaşterea şi acceptarea păcatului său, omul descoperă vidul interior al vieţii şi existenţei sale. Această constatare dureroasă îl face „să se arunce" în braţele iubirii lui Dumnezeu, să caute scăpare în Hristos, Cel care ia asupra-Şi vidul existenţei omeneşti. Nu trebuie să solicite nimic, nici neprihănire, nici virtute individuală, ci doar să măsoare adâncul pustietăţii vieţii sale cu darul vieţii lui Dumnezeu, cu Harul vieţii. Acesta este primul pas înspre comuniunea cu Dumnezeu: consimţământul total faţă de asumarea trupului omenesc de către Hristos. Următorul pas este pocăinţa, „schimbarea minţii" (*μετάνοια* etimologic înseamnă „schimbarea minţii" – *n. tr.*), refuzarea oricărei forme de conciliere cu mentalitatea şi atitudinea care duc la închistarea în individualism. În ciuda căderii repetate în deşertăciunea vieţii, în vidul existenţei sale nefericite, trebuie să-şi accepte această că-

are, să o mărturisească deschis în fața lui Dumnezeu, pentru a sorbi viață din iubirea Sa, din dragostea Sa nebună față de om. Metanoia este prima înviere a omului, preludiul Marelui Sabat, întâlnirea cu Dumnezeu în infernul eșecului și păcatului omului, primul Har și prima experiență a unității.

Adevărurile de mai sus nu aparțin domeniului deducțiilor rațional-abstracte, ci constituie părți integrante ale Bisericii și exprimă experiența trăirii „trupului" comuniunii eclesiale. Biserica este trup, iar „mădularele" Bisericii formează o unitate organică, o unitate de viață, la fel ca și mădularele trupului fizic. Nu perfecțiunea morală este cea care unifică mădularele Bisericii, fiindcă unitatea mădularelor nu se datorează simplelor intenții bune sau comportamentului lor adecvat, nici convingerilor doctrinare comune. Unitatea trupului Bisericii este unitate de viață, deoarece trăirea efectivă a pocăinței îi unifică pe oameni. Metanoia este modul de existență care îl „centrează" pe om în firea teandrică a lui Hristos, în unirea vieții omenești cu viața lui Dumnezeu, a sărăciei și eșecului uman cu viața dumnezeiești iubiri; constituie un „metabolism" al vieții omului în cadrul existenței teandrice a lui Hristos.

În Biserică oamenii devin „mădulare" ale unui singur trup, care este „trupul lui Hristos". „Capul" acestui trup este persoana lui Hristos

– izvorul existenţial şi împlinirea ipostatică, iar carnea trupului este firea teandrică a lui Hristos, modul Său de existenţă: este asumarea vieţii păcătoase a omului de către viaţa dragostei dumnezeieşti, este acceptarea dinamică a iubirii lui Dumnezeu de către conştiinţa stării de păcătoşenie a omului. Această „întrepătrundere reciprocă" a vieţii dumnezeieşti şi umane este „liturghia" organică a unităţii Bisericii, unicul fapt al vieţii bisericeşti, unicul mod de existenţă a trupului lui Hristos.

Omul devine „mădular" al trupului lui Hristos, părtaş al unităţii Bisericii, nu prin acceptarea unor „principii" şi „axiome" raţionale, ci prin praxis-ul somatic al pocăinţei, dăruirea totală de sine (inclusiv cea trupească) ca răspuns la Harul dăruit de Dumnezeu. „Taina" Botezului este premisa harismatică în vederea experierii vieţii „celei noi" pe care o reprezintă pocăinţa. Omul îşi oferă individualitatea sa trupească pentru a se „con-forma" cu moartea şi învierea lui Hristos, cu modul chenotic de existenţă pe care Acesta l-a descoperit. Iar dăruirea de sine a omului devine taina comuniunii cu Dumnezeirea, taina întâlnirii cu Harul vieţii lui Dumnezeu, taina prin care acesta dobândeşte potenţialităţile existenţiale ale firii teandrice a lui Hristos.

Repet: Biserica este firea cea nouă care „subzistă" şi se arată doar ca mod de existenţă. Viaţa trăită ca şi comuniune, iar nu ca supravieţuire

dividuală, constituie modul de existenţă al Bisericii. Omul intră în realitatea comuniunii eclesiale prin intermediul marelui şi iniţiatorului dar al Botezului; participă la respiraţia trupului, care este rugăciunea Bisericii; se lasă condus de rugăciunea sfinţilor, se roagă cu rugăciunile lor. Luptă pentru a suprima răzvrătirea firii sale păcătoase, folosind ca arme regulile şi condiţiile de ascezi ale sfinţilor, condus fiind, atât temporal, cât şi spiritual, de integralitatea trupului eclesial. Se hrăneşte din potirul Cuminecăturii, din aceleaşi mesade cu care s-au hrănit mii de martiri şi mărturisitori: darul Trupului şi Sângelui lui Hristos, pâinea şi vinul care unesc cerul cu pământul.

Toate acestea formează realitatea comuniunii eclesiale, acceptarea reală a morţii şi învierii lui Hristos prin Botez, prin întreita afundare în darul vieţii Treimii. În acest caz, „realitatea" nu înseamnă obiectivarea vieţii în forme statornice sau definitive de comportament, de trăire şi de experienţă, ci potenţialitatea vieţii, eventualitatea dinamică a bogăţiei ei dobândite prin trăirea vieţii lui Hristos pe o scară nelimitată, prin comuniunea cu celelalte persoane şi prin autodepăşirea reală prin iubire.

Din apă a ţâşnit prima viaţă; în apă s-a concretizat prima formă de diferenţiere – de neconceput pentru gândirea omului – a naturii vii de materia neînsufleţită. Iar din apa Botezului se iveşte viaţa cea nouă, diferenţierea radicală a

vieții ca şi comuniune față de supraviețuirea individuală şi rămânere în hotarele morții. Modul de existență al Bisericii, adică viața ca şi comuniune, nu înseamnă simpla ataşare a unei însuşiri sau a unei aptitudini la existența individuală a omului, ci diferențierea radicală a tuturor posibilităților de existență: un mod diferit de trăire a spațiului şi a timpului, a lumii şi a Istoriei. Spațiul Bisericii este imediatul non-dimensional al relației şi comuniunii personale, unitatea celor vii şi a celor adormiți, unitatea sfinților şi a păcătoşilor, „contactul neîntrerupt", fără început şi fără sfârşit, fără măsură sau cantitate, „mai presus de orice"[1]. De cealaltă parte, timpul Bisericii înseamnă transfigurarea „clipei" într-un prezent potențial etern în care domneşte dragostea nemijlocită, timpul liturgic în care Istoria se uneşte cu doxologia, timpul sărbătorii care „dăinuie" ca trecere personală nestăvilită de la moarte la viață[2].

Premisa vieții individuale care este prevalarea hranei şi asumarea obiectivă a lumii e transformată, în Biserică, din strădanie de supraviețuire izolată a oamenilor în fapt de comuniune unificatoare.

Lumea trebuie percepută sub chipul pâinii şi al vinului, al Logosului dumnezeiesc întrupat.

---

[1] Vezi *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, p. 45 [trad. rom. *Persoană şi Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, pp. 142-143].

[2] *Ibidem*, trad. rom., pp. 165-170.

Acceptăm viaţa, viaţa „în trup" a lumii acesteia, nu ca supravieţuire individuală autonomizată, ci ca taină a unităţii dintre trupul omului şi Dumnezeire. Atunci când ne cuminecăm cu Trupul şi Sângele lui Hristos, trupul nostru individual se hrăneşte cu trupul comuniunii – al dumnezeieştii comuniuni –, cu plămada unei vieţi care este viaţa Treimii, viaţa cea adevărată şi belşugul vieţii şi care se găseşte la antipozii căderii noastre.

Unitatea Bisericii este acel trup al comuniunii, viaţa dumnezeiască întrupată în viaţa lumii, este Dumnezeu Care Se dăruieşte pe Sine ca hrană şi băutură, care nu întreţin, în mod simplu şi temporar, viaţa în limitele morţii, ci o îmbracă în „nestricăciune dumnezeiască". Omul nu-şi asigură nestricăciunea vieţii prin cugetări şi „îmbunătăţiri" de tip moral, ci prin însuşirea lumii, prin asumarea mâncării şi băuturii, care sunt premisa firească a vieţii.

Faptul de a primi hrana unifică viaţa omului cu viaţa lumii şi descoperă unicitatea universală a vieţii. În cadrul Euharistiei, mâncarea şi băutura unifică viaţa omului cu viaţa euharistică a lumii, cu viaţa trupului lui Hristos şi descoperă unicitatea universală a vieţii ca unitate a creatului şi necreatului, a umanului şi a Dumnezeirii. Unitatea Bisericii este unitatea vieţii lui Dumnezeu, a omului şi a lumii, unicitatea universală a vieţii dincolo de orice dezbinare sau separare

dintre lumesc şi transcendent, material şi spiritual. Este unificarea „tuturor în toate" în unicitatea singulară a vieţii dumnezeieşti.

Unificarea „tuturor în toate" se produce în momentul întrupării Logosului lui Dumnezeu şi se manifestă, în chip vădit, în Trupul şi Sângele euharistic. Euharistia Bisericii este o liturghie cosmică: recapitularea vieţii şi a logosului lumii în Logosul slavei lui Dumnezeu – Logos Care S-a întrupat şi S-a făcut om –, în cuvântul de ascultare al lui Hristos faţă de voia Tatălui, în „da-ul" de bunăvoie al Fiului. Euharistia Bisericii este consimţirea omului la asumarea firii sale de către Hristos, consimţire care unifică logosul întregii firi create – logosul omului şi logosul lumii – în „da-ul" ascultării lui Hristos. Omul este sacerdotul unităţii euharistice a lumii: restaurarea vieţii ca şi comuniune – comuniunea persoanelor în cadrul firii umane şi comuniunea participării la viaţa lumii – recapitulează unicitatea vieţii fiinţelor create într-o împărtăşire euharistică, într-un elan de dragoste şi întoarcere la Dumnezeu[1].

Înnoirea celor două firi – a omului şi a lumii – nu ţine de domeniul magiei şi nu se înfăptuieşte în sens alegoric, ci se realizează în sânul Bisericii ca act real şi concret, la fel de real ca şi căderea

[1] *Ibidem*, pp. 33, 43 [trad. rom. *Persoană şi Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, pp. 108-112, 136-138].

istră și stricăciunea lumii. Căderea și stricăciunea definesc un anumit mod de existență, pe nd înnoirea și nestricăciunea aparțin unui alt nd de existență. Viața din interiorul Bisericii o zbatere dinamică, o continuă probă de încare a libertății noastre între aceste două moari de existență sau, mai corect, între existență non-existență, între viață și moarte.

Deși „zilnic simțim gustul morții", pocăința re-așază în plinătatea vieții, intuind, prin inmediul conștiinței experiențiale a morții, adeirul vieții, care este dragostea lui Dumnezeu trupată în Hristos[1]. „Zilnic simțim gustul morii", trăim tragica noastră cădere în individuate, în supraviețuirea individuală, în desfătaa individuală, în siguranța noetică de sine, în nsibilitatea individuală și erotică (ἐρωτική) și setea nestăvilită după plinătate. Și, în același imp, trăim darul noii vieți, asumarea noastră de ătre Dumnezeu, de către „bunătatea și dragostea infinită" a lui Dumnezeu[2], asumarea noastră

[1] „Zis-am: ...simt zilnic gustul morții. Iar el răspunșu-mi-a: Taci, Dumnezeu mi-a zis că te iubește", Sf. Isaac Sirul, *Τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά*, Cuvântul III, p. 13 [trad rom. *Filocalia*, vol. X, Sfântul Isaac Sirul, Cuv. 81, traducere din grecește, introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 38].

[2] „El (Dumnezeu), Cel ce e cauza tuturor, din infinita Sa bunătate și iubire de oameni Se golește pe Sine ... și-i absoarbe în a Sa dragoste pe cei pe care îi iubește întru bunătatea Sa. Și dintru înălțimea cea mai presus de toate, coboară printre oameni, golindu-Se pe Sine, dar nedespărțit

de către iubirea sfinţilor şi a Maicii Domnului. Această asumare agapică transfigurează păcatul nostru în pocăinţă şi comuniune, ne încredinţează de participarea la Biserică ca mădulare ale Trupului lui Hristos şi ne dă nădejdea vieţii; nădejdea care nu înseamnă aşteptare în expectativă, ci încredinţare imediată, gustare intensă de viaţă, ancoră sigură pe piatra credinţei, încredere absolută şi predare în mâinile lui Hristos.

Nu numai viaţa noastră personală, ci întreaga suflare a Bisericii este supusă acestei probe de încercare, în cadrele morţii şi al vieţii. Biserica nu este o întregire obiectivă în timpul istoric al plinătăţii vieţii, o împlinire obiectivă a desăvârşirii colective, fiindcă, în acest caz, noi, cei păcătoşi, ar trebui să rămânem în afara acestei desăvârşiri, fără nădejdea asumării şi a mântuirii. Aşa cum am subliniat mai sus, Biserica nu „îmbunătăţeşte" păcatul nostru prin măsuri care ţin de perfecţiunea morală obiectivă, ci îl spală prin pocăinţă, prin conştiinţa smerită a faptului că avem nevoie de dragostea lui Dumnezeu, prin comuniunea sfinţilor şi prin primirea darului bogat al iubirii de oameni.

Prin această analiză, nevrednicia membrilor Bisericii – clerici şi laici –, neputinţa, neajunsul şi eşe-

---

fiind de puterea cea dumnezeiască", Dionisie Areopagitul, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, IV, P. G. 3, 712AB [trad. rom. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete, Despre numirile dumnezeieşti*, IV, 13, traducere, introducere şi note de pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, 1996, pp. 150-151].

cul individual, precum şi neputinţele întregului organism eclesial constituie o durere şi o mâhnire profundă pentru căderea firii noastre obşteşti, dar şi o mângâiere, o întărire, deoarece toate acestea adeveresc faptul că starea de păcătoşenie umană nu este exclusă din Biserică. Dimpotrivă, subliniază minunatul „paradox" al mântuirii.

Unitatea Bisericii este unificare şi unicitate a vieţii, aşa cum se înfăptuieşte şi se descoperă în evenimentul Euharistiei. Nimic nu este exclus din această unitate, nici măcar omul păcătos care trăieşte „în metanoia". Modul euharistic de viaţă oferă posibilitatea asumării chiar şi a morţii omului, posibilitatea strămutării din moarte la viaţă. Această asumare şi strămutare a păcatului şi a morţii în modul de viaţă al comuniunii cu Dumnezeu constituie noul mod de existenţă pe care îl întrupează Biserica, constituie faptul existenţial al unităţii eclesiale, aşa cum se descoperă de fiecare dată în sinaxa euharistică.

Euharistia uneşte existenţa noastră dezbinată şi firea noastră fărâmiţată, viaţa noastră biologică şi viaţa noastră duhovnicească, pe cei vii şi pe cei adormiţi, pe păcătoşi şi pe sfinţi „într-o unitate dumnezeiască de cuget, într-o singură şi unică suflare"[1]. Uneşte spaţiul şi timpul în ime-

[1] „În acestea (sinaxele sfinte), cel care are privirea sfântă va vedea o singură şi unică suflare, care este roada Duhului Sfânt, a treia Persoană a Dumnezeirii... Împărtăşirea comună şi paşnică din una şi aceeaşi pâine şi potir dum-

diatul, lipsit de interval, dintre comuniunea interumană şi comuniunea omului cu Dumnezeu. Recapitulează potenţialităţile existenţiale ale omului – potenţialitatea logică, creatoare şi agapică – în slujirea sfântă de binecuvântare a lumii căzute, în unicitatea logosului universal al creaţiei, care devine consimţământ şi acceptare a iubirii lui Dumnezeu, trupul şi viaţa lui Hristos.

---

nezeiesc este expresia unităţii dumnezeieşti de cuget", Dionisie Areopagitul, *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* III, P. G. 3, 432B [trad. rom. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete, Despre ierarhia bisericească*, III, 6, traducere, introducere şi note de pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, 1996, p. 80].

CAPITOLUL II

Unitatea adevărului

4.
Erezia – anereza unității[1]

Eșecul și păcatul omului nu sunt excluse din Biserică și nici nu periclitează în vreun fel adevărul ei. Dimpotrivă, adevărul Bisericii constă în asumarea păcatului săvârșit de om și transfigurarea acestuia în comuniune și unitate de viață. Omul se poate autoexclude din Biserică doar din voința lui liberă, atunci când refuză adevărul eclesial sau când dorește să îl subordoneze ideilor și criteriilor existenței sale individuale[2]. Păcatul numai atunci subminează adevărul Bisericii, când emite pretenția de a-l substitui printr-o viziune antropocentristă, când omul vrea să plaseze în locul harismei și al revelației propria strădanie de definire și trăire a adevărului. Această uneltire a fost numită de către Bise-

[1] „Anereză" înseamnă anulare. În greacă, schema αἵρεσις – ἀναίρεσις τῆς ἑνότητος" e un joc fericit de cuvinte (*n. tr.*).

[2] „Cel ce se rupe de credința mântuitoare, întrucât s-a despărțit de capul cel adevărat (Hristos), rămâne – precum Goliat – fără cap, prin tăierea cu același cuțit pe care-l ascuțise împotriva adevărului", Sf. Grigorie de Nyssa, *Κατὰ Εὐνομίου (Împotriva lui Eunomie)* II, 6, Ed. Jaeger, vol. I, p. 228, 1-3.

rică erezie (*αἵρεσις*), care înseamnă alegere, opțiune pentru un anume mod de interpretare şi trăire a evenimentului mântuirii, altul decât cel pe care îl descoperă adevărul Bisericii.

De obicei, erezia constă în opțiunea, preferința numai pentru o anumită parte a adevărului, căreia i se acordă o întâietate absolută în detrimentul adevărului ca întreg: absolutizarea relativului care, în mod inevitabil, relativizează absolutul[1]. Negarea sau contestarea adevărului Bisericii ca întreg nu înseamnă substituirea, ci

[1] Ideea îi aparține lui Igor Caruso: *Psihanaliza şi sinteza existenței*, trad. de A.P. Karandonis, Atena, 1953, pp. 76-77: „Erezia este absolutizarea unor părți ale adevărului, care e însoțită în mod obligatoriu de relativizarea absolutului. ...Erezia dogmatică, chiar şi în sensul teologic al cuvântului, nu e doar o chestiune de natură raționalistă. În nici un caz o opinie eretică nu poate fi văzută ca problemă ce ține numai de rațiune, întrucât influențează întregul univers şi-l duce în pragul „demenței"... Însemnătatea unei erezii dogmatice ca atitudine eronată nu se reduce la latura religioasă, ci cuprinde toate domeniile vieții... În timp ce adevărul e unul, erezia e o disecare a adevărului, un adevăr fisurat". Pe aceeaşi linie se situează şi viziunea sociologică asupra ereziei pe care ne-o oferă Cornelius Castoriadis în lucrarea lui *L' institution imaginaire de la société*, Paris (Ed. Seuil), 1975, p. 16: „Pentru noi, cuvântul sectă nu este un calificativ. El are un sens sociologic şi istoric precis... O sectă este o grupare care conduce spre absolut un singur aspect sau fază a mişcării din care s-a desprins, făcând din acesta adevărul doctrinei. Acestui adevăr îi subordonează tot restul şi, pentru a-şi menține «credincioşia» față de acesta, se desparte în mod radical de lume, trăind de acum înainte în lumea «sa» deosebită".

cuirea acestui adevăr cu o altă concepție şi udine total diferite de adevăr, cu o altă on-gie sau religie. De cealaltă parte, alegerea şi lutizarea unei părți a adevărului eclesial şi cerea lui la aceste dimensiuni absolutiza-care alterează şi denaturează adevărul ca în-al Bisericii şi elimină posibilitatea mântui-emite pretenția unei interpretări şi reprezen-corecte a revelației creştine.

Atunci când în cadrul fenomenologiei ereziei im despre alegerea-selecția şi absolutizarea i părți a adevărului eclesial, nu ne exprimăm sensul literal al cuvântului. Fiindcă, în realita-adevărul Bisericii este o unicitate soborniceas-şi o unitate a vieții, neîmpărțită şi nedespăr-[1]. Orice izolare şi absolutizare a unor anumi-aspecte sau formulări ale acestei sobornicități lează atât adevărul ca întreg, cât şi plinătatea ții. Toate acestea înseamnă minciună şi rătă-a vieții, păcat, eşec şi decădere din viață, în-mnă moartea terminologiei revelaționale.

Erezia vrea să supună adevărul Bisericii, adi-unitatea vieții, unui mod de existență fără-ițat, caracteristic omului căzut. De obicei, ere-ia se iveşte sub forma unui dezacord teoretic în ea ce priveşte formularea adevărului, pe când, realitate, propune un mod fragmentar de în-

[1] Cf. Ioannis Zizioulas, *Unitatea Bisericii în Sfânta Euha-stie şi în persoana episcopului în primele trei secole*, Atena, 965, cap. II, pp. 2, 110 şi urm.

ţelegere şi de trăire a adevărului: absolutizează fie înţelegerea intelectivă, fie trăirea afectivă, fie aplicarea în plan moral a adevărului, deşi simpla divizare a acestuia în înţelegere intelectivă, trăire afectivă şi aplicare morală e suficientă pentru a anula sobornicitatea şi unicitatea adevărului şi a vieţii şi pentru a menţine fragmentarea omului, opoziţia trăsăturilor şi pretenţiilor individuale care fărâmiţează viaţa.

În altă ordine de idei, erezia este o atitudine faţă de viaţă care se situează la antipozii unităţii euharistice a vieţii. Omul nu acceptă darul unităţii, răspunzând prin păcat şi eşec la iubirea pe care i-o oferă Dumnezeu; refuză să-şi integreze existenţa individuală în trupul comuniunii cu Hristos, în trupul Bisericii. Dimpotrivă, depune eforturi ca prin potenţialităţile lui individuale – inteligibile, sentimentale şi morale – să construiască poduri peste prăpastia care desparte viaţa lui de viaţa lui Dumnezeu. Din această pricină, erezia are întotdeauna trăsăturile unei religiozităţi antropocentrice, este un „fragment" religios al vieţii omului, este un efort de acoperire a „necesităţilor religioase" ale individului, alături de alte strădanii care urmăresc aceeaşi acoperire a altor necesităţi individuale.

Mai mult decât atât, sobornicitatea adevărului eclesial nu este o generalitate abstractă, ci însuşi adevărul sobornicităţii personale şi al comuniunii inter-personale. Realitatea persoanei

capitulează în sine faptul existențial şi modul ornicesc de existență. Prin prisma formulărilor „sistematice" pe care le oferă logosul uman, adevărul eclesial (adevărul descoperit „în Hristos" şi întrupat în Biserică) este, mai întâi de toate, o ontologie, o recapitulare a existenței noetice a lumii şi a Istoriei într-o viziune unitară şi într-o experiență de trăire. Este adevărul Ființei, adevărul oricărei realități existente şi existențiale, adevăr care este recapitulat într-o „devenire" dinamică, în evenimentul relației personale a lui Dumnezeu cu persoana omului.

Relația presupune o recapitulare existențială, dar şi depăşirea de sine a celor două firi – divină şi umană – în evenimentul alterității personale. Firea există doar „în persoane". Atât firea, cât şi persoanele pot fi cunoscute doar prin intermediul energiilor firii care sunt mereu personale. Persoana este purtătoarea energiilor firii, ceea ce înseamnă că modul de existență al firii este alteritatea personală, sunt persoanele şi „faptele săvârşite" de persoană, rezultat al energiilor firii care sunt întotdeauna personale.

Cunoaşterea persoanelor şi a „faptelor săvârşite" de către persoane reprezintă o potențialitate personală, adică devine posibilă doar în „cadrele" evenimentului relațional, ale participării şi părtăşiei (*μέθεξις*) experiențiale şi sobornicesti la energiile personale sau la efectele energiilor personale, la logosul alterității personale

a „faptelor". Energiile sunt cele care fac cu putință ca raportul participare/relație să apară sub forma unei autodepăşiri existențiale, a unei autodăruiri agapice şi a unei comuniuni erotice (ἐρωτική). Pentru aceasta, erosul reprezintă pleroma (πλήρωμα) posibilităților de cunoaştere a persoanelor şi a „faptelor" persoanei. Biserica Îl experiază pe Dumnezeu în cadrul relației personale cu Mirele ei, Hristos – logodnicul sufletelor noastre –, relație care se înfăptuieşte sub forma unei potențialități de viață prin intermediul energiilor Sfântului Duh, care dezvăluie voința de iubire a Tatălui. De asemenea, Biserica experiază lumea – suma tuturor lucrurilor/„faptelor" Energiei personale dumnezeieşti – sub forma unei chemări erotice a lui Dumnezeu la comuniune şi relație cu omul, chemare care se manifestă şi se realizează în mod dinamic[1].

Orice erezie neagă întotdeauna tocmai această viziune unitară şi experențială a Bisericii. Neagă unificarea dinamică şi harismatică a existenței şi a cunoaşterii în evenimentul agapic şi personal al relației. Caută să subordoneze cunoaşterea (adevărul şi mântuirea) la potențialitățile sparte ale existenței individuale şi fragmentare – cunoaşterea intelectivă, trăirea afectivă şi practica morală –, evidențiind ori una din aceste potențialități, ori pe toate trei la un loc. Din această pricină, orice erezie porneşte, în mod cert, de la

[1] Vezi *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως (Persoană şi Eros)*, p. 287.

refuzul direct sau indirect al unicității faptului existențial, adică de la contestarea, alterarea sau respingerea relației dintre fire și persoană, dintre fire și energii. Ereziile absolutizează, în mod constant, fie înțelegerea intelectivă a ființei sau firii în detrimentul adevărului persoanelor și experienței relaționale dintre persoane, fie particularitatea individuală – morală și psihologică – în detrimentul unității firii, adică în detrimentul modului comun de existență.

Unificarea existenței și a cunoașterii în evenimentul relației personale constituie răspunsul teologiei ortodoxe la problema autorității Bisericii, problemă primordială pentru teologia și viața creștinătății apusene.

În Apus, existența unei „autorități" obiective care să reprezinte, să exprime și să propovăduiască, în mod autentic și infailibil, adevărul Bisericii a constituit dintotdeauna o premisă necesară pentru asigurarea unității bisericești, adică pentru depășirea opiniilor subiective și estompărea tendințelor de dezbinare. Dar este o evidență iminentă faptul că aspirația înspre o autoritate obiectivă – expresie autentică și infailibilă a adevărului Bisericii – presupune, în mod obligatoriu, o percepție pozitivistă a adevărului, adică o gnoseologie care să exprime adevărul în formularea sa obiectivă și care să consfințească validitatea purtătorului și exponentului infailibil al acestei formulări.

a „faptelor". Energiile sunt cele care fac cu putinţă ca raportul participare/relaţie să apară sub forma unei autodepăşiri existenţiale, a unei autodăruiri agapice şi a unei comuniuni erotice (ἐρωτική). Pentru aceasta, erosul reprezintă pleroma (πλήρωμα) posibilităţilor de cunoaştere a persoanelor şi a „faptelor" persoanei. Biserica Îl experiază pe Dumnezeu în cadrul relaţiei personale cu Mirele ei, Hristos – logodnicul sufletelor noastre –, relaţie care se înfăptuieşte sub forma unei potenţialităţi de viaţă prin intermediul energiilor Sfântului Duh, care dezvăluie voinţa de iubire a Tatălui. De asemenea, Biserica experiază lumea – suma tuturor lucrurilor/„faptelor" Energiei personale dumnezeieşti – sub forma unei chemări erotice a lui Dumnezeu la comuniune şi relaţie cu omul, chemare care se manifestă şi se realizează în mod dinamic[1].

Orice erezie neagă întotdeauna tocmai această viziune unitară şi experienţială a Bisericii. Neagă unificarea dinamică şi harismatică a existenţei şi a cunoaşterii în evenimentul agapic şi personal al relaţiei. Caută să subordoneze cunoaşterea (adevărul şi mântuirea) la potenţialităţile sparte ale existenţei individuale şi fragmentare – cunoaşterea intelectivă, trăirea afectivă şi practica morală –, evidenţiind ori una din aceste potenţialităţi, ori pe toate trei la un loc. Din această pricină, orice erezie porneşte, în mod cert, de la

[1] Vezi *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως* (*Persoană şi Eros*), p. 287.

refuzul direct sau indirect al unicității faptului existențial, adică de la contestarea, alterarea sau respingerea relației dintre fire și persoană, dintre fire și energii. Ereziile absolutizează, în mod constant, fie înțelegerea intelectivă a ființei sau firii în detrimentul adevărului persoanelor și experienței relaționale dintre persoane, fie particularitatea individuală – morală și psihologică – în detrimentul unității firii, adică în detrimentul modului comun de existență.

Unificarea existenței și a cunoașterii în evenimentul relației personale constituie răspunsul teologiei ortodoxe la problema autorității Bisericii, problemă primordială pentru teologia și viața creștinătății apusene.

În Apus, existența unei „autorități" obiective care să reprezinte, să exprime și să propovăduiască, în mod autentic și infailibil, adevărul Bisericii a constituit dintotdeauna o premisă necesară pentru asigurarea unității bisericești, adică pentru depășirea opiniilor subiective și estomparea tendințelor de dezbinare. Dar este o evidență iminentă faptul că aspirația înspre o autoritate obiectivă – expresie autentică și infailibilă a adevărului Bisericii – presupune, în mod obligatoriu, o percepție pozitivistă a adevărului, adică o gnoseologie care să exprime adevărul în formularea sa obiectivă și care să consfințească validitatea purtătorului și exponentului infailibil al acestei formulări.

În opoziție, pentru Biserica şi teologia ortodoxe, adevărul şi cunoaşterea adevărului transcende orice formulare obiectiv-noetică. Din această pricină nici măcar nu este cu putință abordarea unei asemenea chestiuni, şi anume stabilirea unei autorități obiective şi a unui purtător al acestei autorități.

Pentru Biserica Ortodoxă nu e posibil ca adevărul să fie exprimat în inerția impenetrabilă a formulării şi a reprezentării obiective, fiindcă adevărul este un fapt dinamic, este modul de existență al lui Hristos şi al Bisericii, dincolo de identitatea convențională dintre noțiune şi noumenal. Exprimarea şi formularea acestui adevăr în Sfânta Scriptură, în hotărârile Sinoadelor Ecumenice, în textele liturgice şi în scrierile Sfinților Părinți „definesc" – fără să epuizeze – „noua viață în Hristos", modul de existență al comuniunii sfinților, desăvârşirea lor „cu adevărat fără de sfârşit".

Cu siguranță că atât „mărturisirile" de credință şi de adevăr consfințite în viața Bisericii, cât şi hotărârile Sinoadelor Ecumenice au caracter obligatoriu pentru membrii Bisericii. În consecință, orice desconsiderare sau deformare a formulării dogmelor şi Simbolurilor de credință periclitează autenticitatea vieții eclesiale şi însăşi realitatea mântuirii.

Însă evenimentul mântuirii şi înfăptuirea lui dinamică în viața Bisericii precede oricărei for-

mulări a adevărului mântuirii. Dogmele Sinoadelor sunt „definiții"/cadre ale adevărului pe care îl experiază şi îl întrupează Biserica. Ele au menirea de a delimita această experiență şi întrupare a adevărului de rătăcirile ereziilor, de ceea ce e în afara Bisericii, de modul de existență al omului căzut. „Definițiile" sinodale şi „mărturisirile" liturgice de credință sunt „simboluri" ale adevărului, încadrează experiența personală în experiența şi viața comună a Bisericii. Prin urmare nu pot fi considerate drept „principii" ideologice abstracte sau sensuri autonomizate de viață.

Din această cauză, formularea dogmelor şi a Simbolurilor (de credință) nu poate fi revendicată *ipso jure* de nici o instituție, de nici o „instanță" a vreunei *a priori* autorități care s-a autonomizat de integralitatea trupului eclesial. Nici măcar un sinod la care participă majoritatea episcopilor din „oikoumene" şi care se autoproclamă ecumenic nu poate fi considerat ecumenic şi ortodox până când nu e recunoscut ca ortodox de către conştiința trupului eclesial. Abia din acel moment hotărârile sale capătă caracter obligatoriu pentru viața credincioşilor şi continuitatea istorică a Bisericii. De-a lungul istoriei s-au semnalat numeroase cazuri de sinoade la care au participat foarte mulți episcopi şi care s-au autoproclamat ecumenice, dar care au fost respinse de trupul Bisericii, tocmai fiindcă nu se putea recu-

noaşte în hotărârile lor expresia autentică şi adevărată a evenimentului mântuirii, pe care numai trupul eclesial îl trăieşte şi îl întrupează.

Acest factor esenţial al „conştiinţei trupului eclesial" nu înseamnă un principiu raţional în care puterea e deţinută de „majoritatea democratică", ci prioritatea evenimentului mântuirii înainte de orice formulare a acestuia. Înseamnă, în acelaşi timp, participarea la modul de existenţă al Bisericii ca şi cale primordială şi fundamentală în cunoaşterea adevărului eclesial.

Şi, întrucât adevărul Bisericii este un mod de existenţă, iar formularea lui este un simplu mod de „definire" şi distincţie a modului de existenţă al lui Hristos şi al Bisericii faţă de cel al omului căzut în păcat, tocmai de aceea criteriile formulării şi exprimării drepte a adevărului nu pot fi cantitative, ci doar criterii ale adevărului sobornicesc: un singur mădular al Bisericii poate salva în propria-i persoană şi poate întrupa în propria-i viaţă şi raţiune plenitudinea credinţei şi a adevărului, „pe întregul Hristos", modul obştesc de existenţă al Bisericii. Sfântul Atanasie, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Marcu al Efesului sunt, într-o anumită măsură, exemple istorice sugestive a unei asemenea salvări personale şi sobornicesti a adevărului eclesial.

Această sobornicitate a adevărului lămureşte mai deplin factorul „conştiinţei trupului eclesial". Atunci când un Sinod Ecumenic se pronun-

ță cu certitudinea acelui „părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă", e semn că dobândește validitatea și îndrăzneala pentru o astfel de mărturisire din faptul că recapitulează și exprimă conștiința de sine și experiența întregului trup eclesial, fiindcă episcopii sunt vocile și purtătorii adevărului sobornicesc al mântuirii, așa cum este întrupat în fiecare Biserică locală. Nici „gradul" ierarhic al episcopului, nici caracterul instituțional al Sinodului nu asigură expesia și formularea dreaptă a adevărului Bisericii, ci plasarea episcopilor Sinodului pe coordonata experienței sobornicești a trupului eclesial, a voinței și lucrării comune a sfinților, după icoana Prototipului treimic.

De aceea, hotărârile Sinoadelor Ecumenice – dogmatice și „canonice" – nu se exprimă în situații ocazionale și în probleme istorice vremelnice. Atât definițiile dogmatice, cât și cele mai meticuloase canoane de legislație bisericească se referă, în fond, la modul de existență al Bisericii, adică la modul de existență „după fire" și „după adevăr" al omului, având în vedere întreaga umanitate, întregul neam omenesc. Formularea dogmelor și canoanelor „definește" și protejează întocmai acest adevăr sobornicesc și această autenticitate a vieții. Acest lucru înseamnă că formularea dogmelor și canoanelor constituie o „liturghie" sobornicească a vieții și a adevărului, și nu ceva ce ține de sfera atribuțiilor formale ale vreunei „autorități" a priori.

5.
Uniformitatea ereziilor

În continuare vom consemna cele mai reprezentative erezii pe care le-a cunoscut Biserica de-a lungul existenței sale istorice, ca o confirmare a analizelor finale din paragraful precedent.

Arianismul absolutizează adevărul despre alteritatea personală a Ipostasurilor Sfintei Treimi, relativizând, astfel, adevărul despre unitatea şi identitatea Ființei (*οὐσία*) dumnezeieşti celei Una. Distinge ousiile şi nu ipostasurile (*ὑπόστασις*) în Sfânta Treime, negând deoființimea (*ὁμοούσιον*) Fiului cu Tatăl şi eliminând, în acest fel, realitatea întrupării lui Dumnezeu şi posibilitatea de mântuire a omului.

Premisa de la care au pornit arienii a fost aceea de a proteja adevărul că Dumnezeu este personal, de a preîntâmpina considerarea Persoanelor (*πρόσωπον*) dumnezeieşti ale Sfintei Treimi drept măşti sau exprimări şi manifestări temporare ale Ființei monarhice dumnezeieşti. Totuşi interpretează greşit exact ceea ce vor să protejeze: adevărul persoanei care recapitulează realitatea firii (*φύσις*) sau a ființei fără a o epuiza. Izolează, în mod rațional, firea ca realitate „ontică" autono-

mă şi o identifică cu persoana; neagă sau ignoră modul de existenţă care transcende identificările de tip logic, fiind în acelaşi timp şi identitate, şi alteritate existenţială: identitate de fire şi alteritate de persoane (o fire în trei ipostasuri).

Nestorianismul absolutizează adevărul firii umane a lui Hristos, pentru a salva realitatea întrupării, existenţa umană a lui Hristos de orice formă de „dochetism". La cealaltă extremă, monofizitismul absolutizează adevărul firii dumnezeieşti a lui Hristos, pentru a feri realitatea intervenţiei lui Dumnezeu în Istorie de orice tentativă de relativizare sau de îngrădire.

Ambele erezii izolează, la modul raţional, firea ca realitate „ontică" autonomă şi o separă de modul ei de existenţă – care este persoana, ipostasul firii. Identifică firea cu persoana, absolutizând astfel ori firea umană, ori firea dumnezeiască a lui Hristos în detrimentul adevărului complet referitor la unirea neamestecată, neschimbată, neîmpărţită şi nedespărţită a celor două firi într-un singur şi unic mod teandric de existenţă, într-o singură persoană sau ipostas, cel al lui Hristos.

Atât în nestorianism, cât şi în monofizitism se urmăreşte o „simplificare" a adevărului, o adaptare a acestuia la identificările de tip logic (identificarea noimei cu noumenalul). Însă identificările de tip logic presupun categorii „ontice" (individuale). Le este cu neputinţă să abordeze faptul existenţial al unirii a două firi complet diferite în-

tr-un singur şi unic ipostas, să accepte existenţa simultană şi contradictorie (pentru logica categoriilor ontice) a identităţii şi alterităţii – identitatea persoanei şi alteritatea firilor. Astfel, în ambele cazuri (nestorianism şi monofizitism), firea umană rămâne neasumată de către Dumnezeu, omul despărţit de Dumnezeu, iar mântuirea o iluzie.

Am putea spune că aceste trei erezii din primele veacuri creştine reprezintă şi recapitulează tendinţele „arhetipale" ale existenţei umane, tendinţe care constituie expresia neputinţei existenţei de a se autodepăşi ca individualitate ontică, în vederea primirii harismei care descoperă unitatea sobornicească a vieţii şi a adevărului Bisericii. Tentativele ulterioare de anulare a unităţii eclesiale (a adevărului şi a vieţii) par să repete, pe o scară diferită şi sub forma unor teme diverse, primele absolutizări arhetipale ale firii în raport cu persoanele, ale alterităţii individuale în raport cu comunitatea de fiinţă: absolutizează fie dumnezeiescul şi necuprinsul, fie umanul şi sensibilul din realitatea trupului unic şi teandric al lui Hristos, trup care este „creaţia cea nouă", adică modul de existenţă al Bisericii.

De pildă, atât monotelismul, cât şi iconoclasmul absolutizează firea în raport cu persoana. Monoteliştii refuză distincţia dintre ceea ce este voinţa naturală şi modul în care aceasta se manifestă în persoană. Neagă libertatea persoanei în raport cu voinţa firească, subordonează persoa-

na la voința firii. De aceea, refuză să recunoască două voințe naturale în Hristos, care se armonizează perfect în manifestarea lor personală. Prin extensie, monoenergetismul subordonează persoana nu doar la voința firii, ci și la oricare lucrare naturală: refuză distincția dintre ceea ce este lucrarea naturală și modul în care aceasta se manifestă. Absolutizează firea și lucrarea firii, desconsiderând și relativizând realitatea persoanei care este modul de existență și de lucrare al firii. De aceea, refuză să recunoască două lucrări în Hristos – dumnezeiască și omenească –, lucrări care se armonizează perfect în modul lor personal de manifestare.

În același context, iconoclaștii absolutizează firea ca realitate „ontică" autonomă și o separă de modul ei de existență care este persoana. Neagă alteritatea persoanei față de fire și, de aceea, consideră iconicitatea lui Hristos o idolatrizare a firii Sale dumnezeiești. Uită faptul că firea nu poate fi zugrăvită în icoană, fiindcă nu este de sine subzistentă, ci e doar „enipostaziată", există doar „în persoane". În acest sens se pronunță Sfântul Theodor Studitul: „La orice lucru reprezentat iconic se reprezintă iconic nu natura, ci ipostasul lui"[1].

[1] Theodor Studitul, *Ἀντιρρητικός (Antireticele)* 3, 34, P. G. 99, 405A [trad. rom. Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, Prototip al icoanei Sale,* studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sf. Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, p. 141].

Mult mai grav este faptul că şi Romano-catolicismul şi Protestantismul – cele mai importante (cel puţin prin prisma consecinţelor lor istorice) două tentative de anulare a unităţii eclesiale – par a fi o recapitulare a primelor abateri arhetipale de la înţelegerea şi trăirea dreaptă a modului treimic de existenţă pe care ni l-a descoperit Logosul întrupat. Par să urmeze aceeaşi cale a interpretării şi alterării intelective şi fragmentare a conţinutului existenţial al distincţiilor dintre fire şi persoană, dintre fire şi energii.

Romano-catolicismul absolutizează, indubitabil, firea şi relativizează sau chiar refuză sobornicitatea persoanei. Prin anumite deducţii raţionale, izolează firea sau fiinţa ca realitate „ontică" autonomă, separând-o de modul ei de existenţă care este persoana, ipostasul firii. Pentru teologii romano-catolici, modul în care există firea sau fiinţa dumnezeiască ce se epuizează în „energia pură a existenţei"[1] nu poate fi abordat. Prin urmare adevărul lui Dumnezeu e separat de evenimentul existenţial şi de imediatul personal al revelaţiei ipostatice; e încorsetat în definiţii abstracte, e transformat în obiect al intelectului[2].

---

[1] Vezi Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris (Payot), 1962, pp. 589-590; *Persoană şi Eros*, p. 38.

[2] Vezi Thomas de Aquino, *Summa Theologica* I-II, p. 621; M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII siécle*, Paris (Vrin), 1969, p. 42; *Persoană şi Eros*, p. 270; Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Graz (Akadem. Druck), 1957, vol. II, p. 281 şi urm.

Romano-catolicii neagă distincția dintre fire și energii, care sunt întotdeauna personale. Acordă prioritate absolută unității dintre firea și energia dumnezeiască, axându-se exclusiv pe percepția „ontică" intelectivă a ființei energetice absolute. De asemenea, neagă distincția dintre ceea ce este energia naturală de modul ei personal de manifestare, neagă armonia și întrepătrunderea reciprocă a energiilor personale dumnezeiești, în care se descoperă unitatea nedespărțită dintre firea și energia dumnezeiască, ca realitate unitară a vieții și iubirii Celor trei Ipostasuri divine.

Romano-catolicii absolutizează firea în raport cu persoanele, refuzând distincția dintre însușirile personale ale Ipostasurilor dumnezeiești – paternitatea, filiația și purcederea – și manifestarea comună a energiei treimice a Celor trei Ipostasuri în contextul lumii și al Istoriei. Cu alte cuvinte, confundă lucrarea Sfântului Duh, care este manifestarea voinței comune a Tatălui și a Fiului, cu purcederea Sa doar de la Tatăl. Susțin purcederea Duhului Sfânt și de la Fiul (*Filioque*), negând, în acest fel, principiul personal de diferențiere a trăsăturilor idiomatice, care este ipostasul Tatălui, pentru a acorda prioritate unității „ontice" intelective dintre ființă și energie[1].

[1] Adaosul *Filioque* și respingerea distincției dintre ființă și energie se află într-o interdependență cauzală reciprocă. Confuzia dintre însușirile ipostatice și energia comună a celor trei Ipostasuri – care generează confundarea purce-

Romano-catolicismul absolutizează firea în raport cu persoana, firea Bisericii în raport cu experiența comuniunii personale, care este modul

---

derii din veşnicie a Sfântului Duh cu trimiterea Sa în timp – sugerează, în mod direct, identificarea ființei cu energiile. Prin urmare trimiterea Duhului Sfânt în lume nu mai constituie lucrarea comună *ad extra* a Celor trei Ipostasuri dumnezeiești, ci determinarea *ad intra* a Dumnezeirii, adică relația internă a ființei divine, şi de aceea este identificată cu purcederea din veşnicie a Duhului Sfânt. Şi, întrucât această relație internă a ființei este cauzală şi determinativă pentru un singur factor al relației (Duhul Sfânt), inevitabil, purcederea se referă la Tatăl şi la Fiul (*ex Patre Filioque*). Astfel, Cele trei Ipostasuri dumnezeiești nu au (câte) o voință şi o energie personală şi distinctă, care se descoperă doar ca manifestare treimică comună (de vreme ce modul de existență este perihoreză personală şi unitate de dragoste), ci modul unic de transmitere a voințelor şi energiilor se identifică cu ceea ce este energia naturală: energia se disociază de persoane, încetează să mai fie manifestare reală şi revelatoare a alterității persoanelor. Se referă numai la esență ca determinare noetică, definind modul în care aceasta subzistă (actus purus). Însă definirea modului în care esența subzistă înseamnă „golirea de sens" a modului ei de existență, adică deprecierea realității persoanelor în „relații interne" abstracte ale esenței.

De aceea, teologii răsăriteni ai secolului al XIV-lea, în cadrul aşa-numitei „dispute isihaste", îi acuză pe romano-catolici de „monoteism iudaic sărac", de conceperea intelectivă a lui Dumnezeu ca esență impersonală şi de privarea omului de experiența unei relații reale şi personale cu Dumnezeul personal (Vezi *Persoană şi Eros*, p. 20.): Ch. Yannaras, *The Distinction between essence and energies and its importance for theology*, în „St. Vladimir's Theological Quarterly", 4/1975, pp. 232-245.

de existență al trupului eclesial. În consecință, absolutizează dimensiunea „dinamic"-organizatorică a Bisericii şi autoritatea ei „instituțională", adică modul prin care se manifestă ființa Bisericii ca „lucrare"/organizare/autoritate. De asemenea, relativizează sau chiar ignoră modul de a fi al Bisericii, experiența existențială a participării şi comuniunii personale – care păstrează adevărul şi unitatea eclesială, pe când structura organizatorică nu păstrează, ci doar exprimă această unitate.

În locul unității ipostatice dintre creat şi necreat, care-şi are principiul existențial în Persoana Logosului întrupat şi realizarea dinamică în trupul comuniunii eclesiale a persoanelor (lucrare şi harismă a Duhului Sfânt), Romano-catolicismul scoate în evidență unitatea Logosului cu firea Bisericii, a Logosului Care împreună-purcede pe Duhul şi Care este premisa împărțirii harismelor Duhului. În cadrul Bisericii, două ousii aflate în opoziție – ousia lui Dumnezeu şi ousia omului – se întâlnesc în persoana Logosului. Intervalul dintre cele două ousii este depăşit nu (în pricipiu) datorită Ipostasului unificator al Logosului întrupat sau firii Lui „celei noi" şi teandrice, adică datorită modului Său de existență şi posibilității personal-existențiale de realizare a acestui mod, ci (în principiu) datorită ființei Logosului, a Logosului identificat cu firea Bisericii, cu autoritatea „instituțională" a Principiului eclesial. În sfârşit, datorită Logosului ca

manifestare rațională şi percepere intelectivă a adevărului, ca racordare la consecințele morale şi imperativele raționale ale acestui adevăr.

De cealaltă parte, Protestantismul se afundă şi mai adânc în acelaşi abis al desconsiderării adevărului persoanei, al desconsiderării unității ca şi comuniune de persoane după icoana prototipului treimic. Teologia protestantă nu împărtăşeşte teoria romano-catolică care acordă întâietate absolută firii, esenței „dinamic"-organizatorice şi autorității „instituționale" a Bisericii. Refuză această poziție nu cu scopul de a restaura adevărul persoanei şi al comuniunii personale (care e lucrare şi harismă a Duhului Sfânt), ci de a absolutiza alteritatea individuală în raport cu concepția obiectiv-organizatorică a comunității de ființă: absolutizează credința individuală (sola fide) – înțelegerea intelectivă individuală, trăirea afectivă individuală şi aplicarea morală individuală a adevărului.

Alteritatea – atunci când nu este diferențiere personală (revelată în harisma comuniunii şi relației), ci doar individuală – nu poate închega nici o formă de unitate organică dacă nu face referire la vreun fundament, la vreo autoritate obiectivă de comun acord. De aceea, teologia protestantă absolutizează „firea" rațională a Scripturii (sola Scriptura), şi nu „firea" organismului eclesial, aşa cum face teologia romano-catolică. Temeiul unității bisericeşti este mutat în textele Sfintei

Scripturi, iar adevărul firii comune este transformat într-o comunitate de ideologii şi comportament moral. „Doctrina creştină" şi „morala creştină" capătă putere din autoritatea obiectivă a textelor şi a izvoarelor scripturistice şi substituie experiența existențială a unității şi comuniunii eclesiale, adică noul mod de existență, care este adevărul Bisericii, „noua" ei fire teandrică.

Protestantismul păstrează două teorii romano-catolice, şi anume: respingerea distincției dintre ființă şi energii şi învățătura despre purcederea Duhului Sfânt şi de la Fiul. Cu alte cuvinte, rămâne fidel concepției despre esența energetică pură, concepție care depreciază adevărul persoanelor la statutul de „relații interne" abstracte ale esenței, accesibile numai prin intermediul unei manifestări raționale şi abordări cogitative. Atât în Romano-catolicism, cât şi în Protestantism temeiul unității eclesiale este plasat în autoritatea manifestării şi reprezentării raționale a raportului dintre ființa – voința lui Dumnezeu şi ființa – voința Bisericii. Singura deosebire constă în faptul că romano-catolicii concretizează această manifestare şi reprezentare „logică" în Principiul văzut al organismului eclesial, pe când protestanții o reduc exclusiv la textele Scripturii. În ambele cazuri abordarea ființei şi a voinței este posibilă numai printr-o raportare logico-cogitativă individuală, abordare care salvează unitatea eclesială nu ca pe o experiență existențială de re-

lație şi comuniune personală, ci ca pe un spațiu în care predomină disciplina individuală, logica obiectivă şi exigența pe linie morală.

Dar şi în cadrul Bisericii Ortodoxe Răsăritene întâlnim, de-a lungul timpului, tendințe de anulare a unității eclesiale, tendințe care repetă, de asemenea, primele abateri arhetipale de la înțelegerea şi trăirea dreaptă a modului de existență treimic pe care ni l-a descoperit întruparea Logosului.

În ultimele veacuri, cel mai periculos complot îndreptat împotriva unității sobornicesti a Bisericilor Ortodoxe locale îl reprezintă naționalismul şi filetismul[1]. Este vorba despre substituirea adevărului care ține de firea Bisericii – fire care este „noul" mod de existență treimic „în Hristos" – cu similaritatea obiectivă de națiune şi neam, despre relativizarea firii teandrice şi de

[1] Etnofiletismul a fost condamnat de Marele Sinod Local din Constantinopol, convocat în anul 1872, nu doar ca formă de abatere de la iubirea sănătoasă față de neam şi patrie, ci şi ca obstacol real în colaborarea dintre Bisericile Ortodoxe şi cel mai mare inamic al unității Bisericii Ortodoxe Răsăritene... Din nefericire preponderența largă şi profundă a principiului naționalităților a căpătat – la unele națiuni – cea mai dăunătoare formă, adică forma naționalismului total (şovinism), care e principalul inamic al păcii şi demolatorul unității Bisericilor Ortodoxe Autocefale: Mitropolitul Maxim de Sardes, *Patriarhia Ecumenică în Biserica Ortodoxă*, Studiu istorico-canonic, Tesalonic, 1972, pp. 322-323. De văzut şi trimiterile la Schmemann şi Alivizatos. Vezi de asemenea I. Karmiris, *Eclesiologia ortodoxă*, p. 302 şi urm.

comuniune a Bisericii, în favoarea unei alterități individuale (etnofiletiste).

Subordonarea Bisericilor Ortodoxe locale la criteriile şi pretențiile unor interese etnofiletiste şi revendicarea jurisdicției universale (obiectiv-instituțională) din partea fiecărei Biserici „autocefale" naționale în raport cu diaspora ei filetică[1] strămută temeiul unității eclesiale din realitatea existențială a mântuirii – care este modul treimic de existență, modul chenozei lui Hristos – în absolutizarea nestorianistă a preponderenței umane a unității.

Etnofiletismul, dacă nu cumva chiar neagă, în orice caz întunecă adevărul legat de asumarea firii umane universale de către Hristos, adevărul legat de „adunarea *într-unul singur* a fiilor lui Dumnezeu, care mai înainte erau împrăştiați" (fie după criterii „naturale", fie după criterii modale, adică filetiste şi naționaliste). Pentru etnofiletism, acel „unul singur" al întrunirii şi unității eclesiale nu constituie firea teandrică a lui Hristos, manifestarea trupului comuniunii dintre vii şi morți în fiecare sinaxă euharistică locală, al cărei cap văzut este un episcop – „icoana şi în locul" unicului Hristos. Nu se referă la „singura" mântuire, la „singurul" şi unicul mod de existență „după adevăr" al „strămoşului" Adam, cel împreună-înviat cu Hristos. Ci se referă la o „singură" națiune, la un „singur" neam,

[1] Vezi Mitrop. Maxim de Sardes, *op. cit.*, pp. 330-333.

dimpreună cu diaspora sa din întreaga lume. În ultimă instanță, se referă la persistența obsesivă în fragmentarea firii umane, în „neasumatul şi nevindecatul" firii umane.

Înțelegerea unității eclesiale ca fapt de similaritate obiectivă (o coincidență de trăsături individuale externe: convingeri doctrinare şi avantaje morale) poate fi întâlnită şi în spațiul spiritual al Bisericilor Ortodoxe, sub chipul academismului teologic şi al pietismului.

Academismul teologic este echivalent cu separarea teologiei de viața şi de experiența Bisericii, cu obiectivarea adevărului eclesial în şabloane intelective abstracte cu caracter „dogmatic", adică axiomatic, sau în „principii" teoretice care pot fi însuşite ca şi convingeri ideologice, fără a produce vreo schimbare substanțială în viața zilnică. Astfel, se produce divorțul adevărului teologic de viață, se pierde caracterul dinamic al cunoaşterii care era asigurat prin participarea la experiența existențială a Bisericii. În altă ordine de idei, adevărul teologic este redat într-o formulare semantică, se autonomizează într-un edificiu noetic, într-un „sistem" doctrinar, devine o simplă „ştiință", subordonată legilor şi principiilor de cauzalitate noetică şi silogistică[1].

[1] În Rusia ştiința teologică a pătruns din Apus. Pentru o perioadă foarte îndelungată a rămas străină de realitatea rusească. A insistat cu încăpățânare să inaugureze un limbaj special, care nu era nici pe înțelesul poporului şi

În concepția academismului teologic, participarea la Biserică e văzută ca participare la oricare altă ideologie. Mai exact, omul participă la adevărul Bisericii doar printr-o acceptare noetică a „principiilor" şi „axiomelor" teoretice, fără ca firea, modul său de existență să înregistreze vreo transformare. Unitatea Bisericii nu mai e privită ca experiență existențială, firea cea „nouă", modul de existență în Hristos, ci ca o omogenitate la nivel doctrinar, o coincidență de convingeri „metafizice" individuale comune, adaptate la principiile şi premisele gândirii intelectuale.

Indubitabil, academismul teologiei este un produs istoric tipic raționalismului teologic al

---

nici propice rugăciunii, ci un „intrus" în sânul organismului eclesial. Fiind cultivat şi promovat într-un mediu artificial şi izolat, devenea tot mai mult o afacere academică, un „curriculum", şi tot mai puțin aspirație către adevăr şi mărturisire a credinței. Gândirea teologică îşi pierdea capacitatea de a asculta şi a percepe zvâcnirile vii ale Bisericii... Nu mai atrăgea atenția şi simpatia cercurilor sociale şi laice ale Bisericii. În cel mai fericit caz era considerată inutilă: G. Florovsky, *Evoluția teologiei ruseşti*, în vol. *Teologie, Adevăr şi Viață*, Atena, Ed. Ζωή (Viață), 1962, pp. 17-18. Teologia greacă din zilele noastre suferă de divorțul dintre mănăstiri şi viața intelectuală a Bisericii. Este o teologie a sălii de conferință, şi nu o teologie mistică, aşa cum era în epoca bizantină când teologii puteau fi găsiți atât în chiliile mănăstirilor, cât şi în universități: Timothy Ware, *L' Orthodoxie*, Desclée de Brouwer, 1968, p. 194 (traducere franceză din originalul englezesc: *The Orthodox Church*, Penguin Books). Vezi, de asemenea, Ch. Yannaras, *Ortodoxia şi Apusul – Teologia în Grecia astăzi*, Ed. Atena, Atena, 1972.

scolasticilor apuseni din Evul Mediu[1]. Teologii scolastici au consacrat o gnoseologie care epuizează posibilitatea de cunoaştere la categoriile convenţionale ale silogismelor obiective şi limitează adevărul la adecvările noţiunii cu intelectul (adaequatio rei et intellectus); sau deschide drumul spre misticismul fiinţei, spre „contemplatio" absolutului impersonal. Teologia se transformă într-o simplă „ştiinţă" cu metodologie demonstrativă, care obiectivează adevărul cercetat şi îl subordonează scopurilor şi principiilor (regulae, axiomata, principia) gnoseologiei pozitiviste.

Dar, în forma concretă pe care o are astăzi, academismul teologiei îşi face apariţia abia în secolele ulterioare Reformei[2]. Noile „Biserici" care se

---

[1] Pentru istoria genezei raţionalismului şi academismului teologic, esenţiale sunt cele două cărţi ale lui M.-D. Chenu: *La Théologie au Douzième siècle*, Paris (Vrin), 1966 şi *La Théologie comme science au XIII siècle*, Paris (Vrin), 1969. Vezi, de asemenea, *Persoană şi Eros*, pp. 34 şi 71; Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, vol. I, pp. 4, 133, 275, 287 şi vol. II, pp. 35, 190, 319, 475.

[2] Încă de la formula de la Concorde (1577), luteranismul este dominat de o teologie „ortodoxă" care dă credinţei şi evlaviei o orientare intelectualistă. Se impune aderarea la literă a confesiunilor de credinţă. Această teologie a „doctrinei pure" joacă un rol important în polemica împotriva catolicilor şi reformaţilor, precum şi în elaborarea unui sistem dogmatic. Metoda teologilor din vremea respectivă se înrudeşte cu formalismul riguros al logicii aristoteliene, care caracterizează neo-scolastica catolică din sec. al XVII-lea: Karl Heussi / Eric Peter, *Précis d' histoire de l' Eglise*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel,

lup necontenit de trunchiul Romei încearcă să-şi justifice geneza şi existenţa istorică printr-o diferenţiere – mai înainte de toate – teoretică faţă de Romano-catolicism, adică printr-o erminie mai dreaptă a adevărului creştin deformat de papalitate. Îşi fac apariţia diverşi reformatori care propun o altă erminie, mai dreaptă, câştigându-i de partea lor pe cei care le împărtăşesc ideile şi opiniile individuale. Astfel, acordul lor doctrinar, formulat, în cele din urmă, în „mărturisiri" oficiale şi în articole de credinţă, constituie identitatea spirituală şi comunitatea de convingeri a fiecărei noi „biserici" protestante[1].

În felul acesta, teologia este înregimentată în efortul de consolidare – pe cât posibil mai obiectivă, mai „ştiinţifică" – a diferenţelor „confesionale" şi este separată tot mai mult de evenimentul mântuirii, de experienţa sobornicească care unifică Biserica – experienţa unităţii şi comuniunii existenţiale în contextul cultului divin, al ascezei şi al unanimităţii sinodale. Şi acest efort de consolidare a teologiei confesionale din punct de vedere ştiinţific, inevitabil, lasă cale liberă contestării critice pe linie raţională şi istorică a adevărurilor fundamentale ale Bisericii, adevă-

1967, p. 94, 1. Vezi, de asemenea, F. Lau *(altprotestantische)*, Orthodoxie (3), în RGG, vol. IV, 1722; J.T. Mc Neil, *The History and Character of Calvinism*, 1954, p. 154 şi urm.; E. Weber, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Othodoxie*, Leipzig, 1907.

[1] Vezi Heussi / Peter, *op. cit.*, pp. 75.2-75.5, 80.2-80.5, 99.2.

ruri formulate şi dovedite prin trăire[1]. Distanţa schizofrenică dintre credinţă şi cunoaştere, minune şi logică, experienţă şi raţiune va deveni problema centrală a teologiei protestante.

În spaţiul Bisericilor Ortodoxe răsăritene, tendinţa de a concepe teologia ca simplă ştiinţă autonomă, ramură teoretică şi sistem doctrinar apare la începutul secolului al XVII-lea. Este perioada în care atât în Răsăritul ortodox, aflat sub ocupaţie turcească, cât şi în Polonia, Lituania, Rusia, eforturile organizate de prozelitism ale romano-catolicilor şi ale protestanţilor ating apogeul[2]. În lupta aceasta pe două fronturi de apărare a tradiţiei şi adevărului său, teologia ortodoxă începe să folosească armele adversarilor ei, precum şi sistemul de argumentare consacrat în conflictul religios apusean. Adoptă tactica şi mentalitatea teologilor diverselor denominaţiuni creştine ale Apusu-

---

[1] Vezi Liselotte Richter, *Immanenz und Transzendenz im nachreformatorischen Gottesbild*, Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht), 1955; R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jungste theologische Bewegung*, în vol. *Glauben und Verstehen I*, Tübingen (Mohr), 1964, pp. 1-25; W. Nigg, *Geschichte des religiösen Liberalismus*, Zürich–Leipzig, 1937; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen (Mohr-Verl.), 1951.

[2] Vezi Tibor Szamuely, *The Russian Tradition*, Londra (Secker şi Warburg), 1974, pp. 105-107; V. Feidas, *Compendiu de istorie bisericească a Rusiei*, Atena, 1967, p. 86 şi urm.; Alexander Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, 1963, p. 324 şi urm.; Ch. Yannaras, *Ortodoxia şi Apusul – Teologia în Grecia astăzi*, p. 57 şi urm.

lui, începe să se exprime şi ea prin „mărturisiri", mutându-şi centrul duhovnicesc al conştiinţei de sine din viaţa liturgică şi trăirea ca experienţă nemijlocită în proclamarea anumitor poziţii teologice şi în articole de credinţă[1]. Atât teologia, ca expresie a sobornicităţii existenţiale a mântuirii, expresie întrupată în unitatea diacronică a trupului Euharistiei – unitate de credinţă şi trăire a succesiunii apostolice –, cât şi conştiinţa unităţii eclesiale ca şi criteriu fundamental de diferenţiere a Bisericii de erezie cedează locul lor unei perceperi fragmentare şi confesionale a Ortodoxiei.

Consecinţa inevitabilă a academismului teologic este pietismul. Pietismul (*εὐσεβισμός*) este un fenomen al vieţii bisericeşti care are, indubitabil, un punct de plecare foarte concret atât din punct de vedere istoric, cât şi confesional[2], dar care a cu-

---

[1] Vezi Ioannis Karmiris, *Influenţe de altă credinţă asupra Mărturisirilor de credinţă din veacul al XVII-lea*, Ierusalim, 1949; Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge (Univ. Press), 1968, p. 338; Timothy Ware, *Eustratios Argenti*, Studiu despre situaţia Bisericii Elene în timpul ocupaţiei turceşti, Oxford (Univ. Press), 1964, p. 8.

[2] Pietismul a apărut în sânul Protestantismului la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea (1690-1730) ca o mişcare organizată ce urmărea impunerea primatului evlaviei practice în faţa teologiei dogmatice polemice care, iniţial, căpătase o oarecare întâietate datorită Reformei. Concepţiei abstracte şi raţionale despre Dumnezeu şi despre adevărul dogmelor pietismul îi opune o evlavie activă (praxis pietatis): fapte bune, introspecţie zilnică pe baza unor criterii obiective pentru a consta-

ruri formulate şi dovedite prin trăire[1]. Distanţa schizofrenică dintre credinţă şi cunoaştere, minune şi logică, experienţă şi raţiune va deveni problema centrală a teologiei protestante.

În spaţiul Bisericilor Ortodoxe răsăritene, tendinţa de a concepe teologia ca simplă ştiinţă autonomă, ramură teoretică şi sistem doctrinar apare la începutul secolului al XVII-lea. Este perioada în care atât în Răsăritul ortodox, aflat sub ocupaţie turcească, cât şi în Polonia, Lituania, Rusia, eforturile organizate de prozelitism ale romano-catolicilor şi ale protestanţilor ating apogeul[2]. În lupta aceasta pe două fronturi de apărare a tradiţiei şi adevărului său, teologia ortodoxă începe să folosească armele adversarilor ei, precum şi sistemul de argumentare consacrat în conflictul religios apusean. Adoptă tactica şi mentalitatea teologilor diverselor denominaţiuni creştine ale Apusu-

---

[1] Vezi Liselotte Richter, *Immanenz und Transzendenz im nachreformatorischen Gottesbild*, Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht), 1955; R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jungste theologische Bewegung*, în vol. *Glauben und Verstehen I*, Tübingen (Mohr), 1964, pp. 1-25; W. Nigg, *Geschichte des religiösen Liberalismus*, Zürich–Leipzig, 1937; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen (Mohr-Verl.), 1951.

[2] Vezi Tibor Szamuely, *The Russian Tradition*, Londra (Secker şi Warburg), 1974, pp. 105-107; V. Feidas, *Compendiu de istorie bisericească a Rusiei*, Atena, 1967, p. 86 şi urm.; Alexander Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, 1963, p. 324 şi urm.; Ch. Yannaras, *Ortodoxia şi Apusul – Teologia în Grecia astăzi*, p. 57 şi urm.

lui, începe să se exprime şi ea prin „mărturisiri", mutându-şi centrul duhovnicesc al conştiinţei de sine din viaţa liturgică şi trăirea ca experienţă nemijlocită în proclamarea anumitor poziţii teologice şi în articole de credinţă[1]. Atât teologia, ca expresie a sobornicităţii existenţiale a mântuirii, expresie întrupată în unitatea diacronică a trupului Euharistiei – unitate de credinţă şi trăire a succesiunii apostolice –, cât şi conştiinţa unităţii eclesiale ca şi criteriu fundamental de diferenţiere a Bisericii de erezie cedează locul lor unei perceperi fragmentare şi confesionale a Ortodoxiei.

Consecinţa inevitabilă a academismului teologic este pietismul. Pietismul (*εὐσεβισμός*) este un fenomen al vieţii bisericeşti care are, indubitabil, un punct de plecare foarte concret atât din punct de vedere istoric, cât şi confesional[2], dar care a cu-

---

[1] Vezi Ioannis Karmiris, *Influenţe de altă credinţă asupra Mărturisirilor de credinţă din veacul al XVII-lea*, Ierusalim, 1949; Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge (Univ. Press), 1968, p. 338; Timothy Ware, *Eustratios Argenti*, Studiu despre situaţia Bisericii Elene în timpul ocupaţiei turceşti, Oxford (Univ. Press), 1964, p. 8.

[2] Pietismul a apărut în sânul Protestantismului la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea (1690-1730) ca o mişcare organizată ce urmărea impunerea primatului evlaviei practice în faţa teologiei dogmatice polemice care, iniţial, căpătase o oarecare întâietate datorită Reformei. Concepţiei abstracte şi raţionale despre Dumnezeu şi despre adevărul dogmelor pietismul îi opune o evlavie activă (praxis pietatis): fapte bune, introspecţie zilnică pe baza unor criterii obiective pentru a consta-

ta progresul în virtute, studiul zilnic al Bibliei şi aplicarea preceptelor sale morale, sentimentalismul accentuat în timpul rugăciunii, ruperea totală de lume şi de obişnuinţele lumeşti (dans, teatru, lecturi ne-religioase). Mai grav este faptul că pietismul începe să manifeste, concomitent, tendinţe de „para-sinagogă" şi separatism faţă de Biserica „oficială" (vezi Heussi / Peter, *op. cit.*, p. 106). Cunoaşterea lui Dumnezeu presupune „renaşterea" omului care este percepută ca şi consecvenţă morală faţă de poruncile evanghelice şi trăire sentimentală a adevărurilor date. Pietismul este un misticism al evlaviei practice, în ultimă instanţă o formă de gnosiomahie, un a-dogmatism sau chiar un agnosticism învelit sub mantia oportunităţii morale. A exercitat necontenit, în diverse chipuri şi „mişcări", influenţe asupra Protestantismului, dar şi asupra vieţii spirituale a celorlalte Biserici şi continuă să exercite chiar şi până în zilele noastre (cf. misticismul romano-catolic, jansenismul, puritanismul, quakerii, metodiştii, pietismul Univ. de Halle şi arhiepiscopul Teofan Prokopovici în Rusia, „Oastea Domnului" şi preotul Iosif Trifa în România, organizaţiile religioase de tipul „Zoi"–Viaţa, „Sotir"–Mântuitorul în Grecia etc.). În colaborare cu Umanismul, Iluminismul şi cu spiritul „practic" al perioadei moderniste, pietismul a cultivat, în întreaga Europă, o concepţie despre Biserică predominant socială, cu activităţi practice spre folosul comun. A promovat predica mântuirii, îndeosebi sub forma unei morale individuale şi colective. Vezi V. Stefanidis, *Istoria bisericească*, Atena (Ed. Aster), 1970, p. 643 şi urm.; W. Mahrholz, *Der deutsche Pietismus*, Berlin (Furche-Verl.), 1921; M. Beyer-Fröhlich, *Pietismus und Rationalismus*, Leipzig (Phil. Reclam), 1933; K. Reinhardt, *Mystik and Pietismus*, 1925; O. Söhngen, *Die bleibende Bedeutung des Pietismus*, Witten, Berlin (von Cansteinschen Bibelanstalt), 1960; Ch. Yannaras, *Ortodoxia şi Apusul – Teologia în Grecia astăzi*, p. 95 şi urm.

noscut o largă extindere în viața duhovnicească a tuturor Bisericilor creştine, din rândul cărora nu pot fi excluse nici Bisericile Ortodoxe răsăritene.

Dacă ar fi să definim pietismul, am putea spune că acesta reprezintă concepția şi atitudinea religioasă care consideră şi abordează mântuirea omului în Hristos ca un fapt strict individual, potențialitate de viață individuală. Cu alte cuvinte, este o absolutizare a evlaviei individuale, a „împroprierii subiective a mântuirii", întrucât mută posibilitățile de mântuire în cadrele strădaniei morale individuale[1].

Pentru pietism, mântuirea nu este, înainte de toate, un eveniment al Bisericii, „creația nouă" şi teandrică a trupului lui Hristos – firea umană „după adevăr", adică modul de existență al Prototipului treimic, unitatea comuniunii personale. Nu participarea dinamică şi personală la trupul comuniunii eclesiale îl mântuie pe om, în ciuda nevredniciei sale individuale (îl restaurează integral în potențialitatea existențială a sobornicității personale şi transformă păcatul lui – prin puterea pocăinței – în posibilitate de acceptare a harului şi dragostei lui Dumnezeu). Ci suma de succese individuale ale omului, consecvența individuală în împlinirea obligațiilor re-

[1] „Im Mittelpunkt steht der einzelne Mensch: das urchristliche Bild von der Erbauung wird individualistisch abgewandelt" (Erbauung des inneren Menschen): M. Schmidt, *Pietismus*, în RGG, vol. V, p. 370.

ligioase, în respectarea poruncilor morale şi în imitarea „virtuţilor" lui Hristos sunt cele care îi asigură îndreptarea – care poate fi constatată din punct de vedere obiectiv. De asemenea, Biserica este văzută ca un epifenomen al îndreptării individuale: o grupare alcătuită din indivizii „renăscuţi" din punct de vedere moral, o adunare „a celor curaţi", un accesoriu şi un material auxiliar al religiozităţii individuale[1].

Pietismul subminează – dacă nu cumva neagă întru totul – adevărul ontologic al unităţii eclesiale, fără să conteste însă formulările acestui adevăr. Pe acestea pur şi simplu le desconsideră, le ia drept forme noetice care n-au nici o legătură cu mântuirea omului, le abandonează în jurisdicţia academismului teologic autonomizat. Atât academismul teologic, cât şi pietismul păstrează o fidelitate formală faţă de litera formulării dogmatice, care însă este o literă moartă, ruptă de viaţa şi experienţa existenţială.

În concluzie, putem constata că aceste două tentative de secătuire şi anulare a adevărului şi unităţii eclesiale se diferenţiază de vechile erezii prin faptul că nu neagă „definiţiile"/cadre ale adevărului Bisericii, ci doar deconectează acest

[1] „Die neuartige Gemeinschaftsform... ist die Gruppenbildung der wiedergenborenen Einzelnen, nicht die gemeinschaft der Berufenen an Wort und Sakrament. Die Initiative liegt beim Subjekt... Individualismus und Subjectivismus hohlen die Sakramentsanschauung aus", M. Schmidt, *op. cit.*, p. 371.

adevăr de la viața și mântuirea omului. Această decuplare se realizează pe o scară largă de nuanțe și diferențieri, astfel încât „excomunicarea" academismului și pietismului, adică exilarea lor dincolo de hotarele experienței adevărului și unității bisericești, este deosebit de dificilă. Poate tocmai de aceea, aceste două teorii constituie cea mai periculoasă uneltire îndreptată împotriva adevărului și unității Bisericii.

E evident faptul că toate ereziile – de la arianism și până la pietism, pe întreaga scară de diferențiere pe linie istorică și teoretică – au ceva în comun: negarea sau denaturarea adevărului persoanei și al firii, deformarea sobornicității persoanei și a modului personal de existență al firii, respingerea distincției reale (iar nu convenționale) dintre fire și persoană, dintre fire și energii. Fiecare erezie în parte – de la arianism și până la pietism – este o anereză (anulare) a realității adevărului bisericesc, adică a unității Bisericii; o anereză a „noului" mod de existență al comuniunii și relației personale, al comuniunii dintre vii și morți, păcătoși și sfinți; o anereză a unicității existențiale a trupului Bisericii, a firii și vieții teandrice a lui Hristos.

6.
Biserica şi erezia: două ontologii asimptotice

Se cuvine, dintru început, să insistăm puţin pe poziţiile finale din paragraful precedent, referitoare la academismul teologic şi la pietism.

Academismul confesional al teologiei şi pietismul constituie două anereze reale ale adevărului eclesial, adică ale evenimentului existenţial al unităţii bisericeşti. În locul autodepăşirii individuale şi al comuniunii personale, în locul modului treimic de existenţă, e păstrat omul căderii, firea umană fragmentată în individualităţi, adică acceptarea noetică şi individuală a adevărului, individualitatea „îmbunătăţită" – din punct de vedere moral, însă neschimbată – din punct de vedere existenţial.

În ciuda faptului că periclitează în mod real adevărul şi unitatea eclesială, totuşi academismul şi pietismul nu se afundă cu totul în negura ereziilor mai vechi tocmai prin faptul că nu neagă şi nici nu contestă autenticitatea adevărului păstrat prin Tradiţie. În această privinţă, li se poate reproşa doar faptul că deconectează acest adevăr de conţinutul său existenţial, adică fac

distincția între adevăr – ca realitate ontologică și mod de existență – și formularea sa.

Astfel, academismul teologic și pietismul pun accentul pe o nouă formă de percepere a „unității" eclesiale: anulează caracterul existențial și ontologic al adevărului și unității Bisericii, cu scopul de a-l substitui cu o omogenitate doctrinară și o comunitate care promovează evlavia practică individuală. Diversele „confesiuni" au la bază o omogenitate doctrinară condensată. Aceeași omogenitate doctrinară, însă la o scară mai largă, poate să constituie temeiul unității „ecumenice" a creștinilor. Diferența e doar cantitativă, de vreme ce în ambele cazuri este vorba despre un acord doctrinar (care e completat de o morală la fel de obiectivă), și nu despre o izbândă existențială în ceea ce privește comuniunea și unitatea eclesială.

Concepția doctrinară și morală despre unitatea creștină relativizează, inevitabil, discrepanța dintre diversele confesiuni creștine. Astfel, diferențele confesionale nu țin de viața oamenilor, ci numai de opiniile și „convingerile" lor, de perceperea academică a dogmelor și de chestiunea obiectiv-formalistă a protocolului și administrației bisericești. În aceste condiții, adevărul pe care îl susțin diversele erezii sau schisme își pierde orice conținut real, fiind limitat la variante teoretice de formulare, pe care numai cei specializați le posedă și le discută în congrese și conferințe exte-

nuanţe, care, de obicei, degenerează în altercaţii „ştiinţifice" pe teme de nuanţă noetică, total rupte de viaţa şi experienţa existenţială a oamenilor.

Diferenţele confesionale se relativizează şi mai mult – dacă nu cumva chiar se şterg cu totul – în pietismul adogmatic, care asimilează duhovnicescul şi evlavia diverselor Biserici şi confesiuni, fără a ţine cont nici măcar de diferenţele teologice fundamentale. Nu depistează nici o deosebire substanţială între evlavia unui romano-catolic şi cea a unui protestant – liberal sau conservator –, adesea chiar şi a unui „ortodox". Viaţa, asceza şi nădejdea personală nu mai vădesc trăirea corectă sau mincinoasă a adevărului. Adevărul despre Dumnezeul Treimic, Întruparea Logosului, lucrările Duhului Sfânt, caracterul teandric al Bisericii nu par să mai aibă legătură cu viaţa şi cu trăirea plină de cucernicie a creştinilor. Dogma nu mai este frontiera şi păzitoarea evenimentului existenţial al mântuirii, a „noului" mod de existenţă care formează Biserica. În mai toate Bisericile şi confesiunile creştine, evlavia creştină autentică este pusă pe picior de egalitate cu morala individuală „perfecţionată", morală fundamentată, în plan noetic, pe autoritatea unui adevăr „metafizic" abstract şi total rupt de viaţă. Se ajunge la concluzia că evlavia diferă de la o confesiune la alta doar pe linie fenomenologică, adică doar în ceea ce priveşte obiceiurile şi obligaţiile religioase ale comunităţii.

Tacit şi pe nesimţite, fără contestări obiective, fără controverse sau dispute teologice, fără reforme la nivelul structurii şi al practicii vieţii bisericeşti, academismul confesional al teologiei şi pietismul generalizat tind să desfiinţeze Biserica, păstrând doar un sentiment fals de „credinţă" în „adevărurile" ei. Transfigurarea dinamică a păcatului prin Taina Pocăinţei în fapt de comuniune şi relaţie în cadrul trupului teandric al Bisericii, modul treimic de existenţă pe care ni l-a descoperit chenoza lui Hristos se transformă într-o omogenitate doctrinară, într-o similaritate obiectivă a comportamentului moral şi individual.

Consecinţa organică a acestei transformări este mişcarea contemporană pentru unirea Bisericilor, mult lăudatul primat al „iubirii", care ar trebui să unească Bisericile, în opoziţie cu dogma care le desparte. Parcă niciodată în istoria Bisericii nu s-au mai pomenit atâtea intenţii bune, atâta trudă şi atâta sinceritate care să slujească unei imagini atât de deformate a unităţii Bisericii. Totuşi s-ar putea spune că în zilele noastre această mişcare este justificată din punct de vedere istoric, de vreme ce, în fond, unirea Bisericilor s-a înfăptuit deja în spaţiul evlaviei obşteşti adogmatice. Ceea ce deosebea odinioară Biserica de erezie nu erau diferenţele concretizate în formulări abstracte, ci diferenţele concretizate în modul de trăire reală a credinţei, adică în experienţa Bisericii, diferenţe care erau formulate,

în cele din urmă, în dogmă. Astăzi observăm că evlavia tinde să fie asimilată, că experiența morală a fost separată de dogmă şi că diferențele confesionale au rămas simple formulări de cuvinte goale, rupte de experiența creştină, sau se mai păstrează doar la nivelul cutumelor religioase. În aceste condiții, e firesc ca Bisericile să revendice şi unirea lor formală prin încercarea de aducere la acelaşi numitor comun a tradițiilor religioase şi formulărilor teoretice în spațiul pietismului adogmatic, adică al comportamentului moral individual. Acesta este temeiul de la sine înțeles al mişcării de unire din zilele noastre, chiar dacă uneori nu e conştientizat.

Denaturarea adevărului Bisericii în ideologie religioasă abstractă şi moralitate individuală nu trebuie văzută independent de realitatea istorică, socială şi existențială concretă, realitate care poartă pecetea indelebilă a civilizației tehnocratice apusene. Mai mult ca oricând, în zilele noastre devine tot mai evident faptul că termenii „Apus" şi „civilizație apuseană" descriu un anumit mod de viață şi o atitudine umană milenară față de existență, de lume şi de Istorie. În ultimele veacuri, acest mod şi această atitudine de viață par să fie modelate de spiritul „liberal" al Renaşterii şi al Iluminismului, precum şi de dezvoltarea ştiințelor pozitive şi a tehnologiei. Însă premisele acestei modelări trebuie căutate neapărat undeva în umbra veacurilor anterioare

şi, mai exact, în istoria osbcură a Evului Mediu, atunci când, în Apus, factorul religios capătă rol decisiv în organizarea vieţii sociale[1]. În orice caz, în interiorul spaţiului apusean, evoluţiile nestăvilite din domeniul cultural au modelat, în cele din urmă, condiţiile unei vieţi care se află la antipodul modului de existenţă al Bisericii.

Nu este vorba despre diferenţe de ordin moral sau religios, care, de obicei, întăresc conştiinţa de sine a Bisericii. E drept, Biserica s-a consolidat ca realitate existenţială într-un mediu social şi cultural aflat sub pecetea idolatriei, faţă de care s-a diferenţiat total pe linie religioasă şi morală. Însă ceea ce desparte astăzi Biserica Ortodoxă Răsăriteană (care vrea să rămână credincioasă adevărului celor şapte Sinoade Ecumenice) de mediul istoric şi social în care se desfăşoară este o diferenţă mult mai radicală şi mai esenţială: diferenţa dintre două ontologii asimptotice, două premise antitetice în ceea ce priveşte cunoaşterea adevărului şi interpretarea lumii, a sensului existenţei şi a Istoriei. Şi încă ceva, mai clar şi mai bine exprimat: discrepanţa care exista între Biserica primară şi civilizaţia eleno-romană nu era atât de profundă şi fundamentală pe cât este diferenţa de natură ontologică care separă astăzi Biserica de civilizaţia „creştină" apuseană – sin-

[1] Vezi *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, pp. 34-35 [trad. rom. *Persoană şi Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, pp. 112-120].

gura cu adevărat îndreptățită să revendice titlul de civilizație globală[1].

Civilizația occidentală are la bază o ontologie care consideră ca fiind existent doar ceea ce corespunde unui anumit mecanism al logicii umane. Acest mecanism limitează dramatic cunoașterea la o obiectivare aritmetică a adevărului, având drept scop exclusiv subordonarea realității naturale la voia și dorința omului[2]. Desconsiderarea adevărului persoanei de către teolo-

---

[1] Comparația la nivelul premiselor ontologice dintre civilizația eleno-romană antică și cea europeană occidentală este o temă vastă, dar extrem de interesantă, care însă depășește clar limitele acestei cărți. Vezi ca indiciu: Philip Sherrard, *Angelos Sikelianos*, în cartea *The Marble Threshing Floor*, Studies in Modern Greek Poetry, Londra, 1956, trad. în greacă de Sofia Skopetea, în vol. *Eseuri despre Neo-Elinism*, Atena (Ed. Atena), 1971, p. 196 și urm.; Stelios Ramfos, *Deasupra cerurilor*, Atena (ed. Kedros), 1975; Etienne Gilson, *Le Christianisme et la tradition philosophique*, Revista „Revue des sciences philosophiques et théologiques", nr. 30 (1941-42), pp. 249-266; Endré von Ivanka, *Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken – Westliche und östliche Theologie*, în Revista „Scholastik", 14 (1939), pp. 373-396; Idem, *Der Ort des Platonismus unter den philosophischen Systemen*, în cartea *Plato Christianus*, Einsiedeln (Johannes-Verl.), 1964, pp. 56-70.

[2] În Occident, de câteva secole s-a creat această reprezentare imaginară particulară, după care tot ceea ce este „rațional" (și în special matematizabil), ceea ce este de știut este în drept exhaustibil, iar culmea științei este stăpânirea și controlarea naturii: Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, p. 369.

gia apuseană (romano-catolică şi protestantă) duce, inevitabil, la negarea caracterului dinamic al cunoaşterii ca relaţie personală soborniceasca şi limitează posibilităţile de cunoaştere la adecvările noţiunii cu intelectul (adaequatio rei et intellectus)[1]. Adevărul lui Dumnezeu, al omului, al lumii şi al Istoriei este obiectivat în scheme noetice de identificări semantice, este decuplat de la experienţa şi de la trăirea nemijlocită. Faptul existenţial încetează a mai fi farmecul – indefinit pe linie obiectivă – sentimentului de uimire în faţa „devenirii" dinamice. Este limitat şi epuizat în categorii noetice închise şi în definiţia semantică a ousiilor sau firilor „ontice". Nu mai este modul de existenţă al ousiei şi al firii cel care le descoperă. Firea nu poate fi cognoscibilă (*γνωστή*) şi „participabilă" (*μεθεκτή*) ca fapt existenţial, ca alteritate personală sau ca alteritate de energie personală, ci este percepută noetic ca şi comunitate de trăsături, ca realitate ontică „o-biectivată" (*ἀντι-κείμενη*).

Ontologia pe care este fundamentată civilizaţia occidentală presupune fie întâietatea (noetică) absolută a firii/ousiei în raport cu existenţa (individuală), fie reversul acestui principiu „metafizic" (fundamental şi axiomatic), revers care neagă obiectivitatea ousiilor, epuizând adevă-

[1] Vezi *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, p. 7 şi pp. 23 şi 272 [trad. rom. *Persoană şi Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, pp. 36-39].

rul fiecărei realităţi existenţiale în evenimentul „arătării" temporale, adică al ţâşnirii din nimic[1].

Astfel, Dumnezeu este perceput noetic fie ca Esenţă (ousie) absolută şi supremă, esenţă ontică sau actus purus – Fiinţă supremă, Care-Şi are cauza în Sine (*αὐτοαιτία*) şi este cauza tuturor fiinţelor –, fie ca vid, absenţă ontică la fel de absolută, care permite o absolutizare „metafizică" a realităţii sensibile şi a devenirii istorice. De asemenea, existenţa umană este percepută fie ca individualitate ontică, monadă (*μονάδα*) a esenţei logice umane (animal rationale), care-şi epuizează identitatea existenţială în capacitatea intelectuală (cogito ergo sum), fie ca individualitate care se autodefineşte prin conştiinţa existenţială de sine a prezentului temporal (*χρονικὴ ἐνθαδικότητα*) sau a „ego-agentului" (*ἐγὼ-φορέας*) psihologic şi social al evoluţiei istorice.

Prin aceste teorii, cosmosul (*κόσμος*) este obiectivat, inevitabil, la dimensiunile unui spaţiu predominat de o autonomie ontică reală sau aparentă. Existenţa umană intră în contradicţie cu autonomia reală sau aparentă a cosmosului. În ambele cazuri, singura relaţie posibilă cu cosmosul este subordonarea acestuia la capacităţile noetice ale omului-subiect. Cosmosul nu mai reprezintă logosul-revelaţie al unei Energii crea-

[1] Vezi *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, pp. 10 şi 75 [trad. rom. *Persoană şi Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, pp. 46-50, 235-239].

toare şi personale, ci un „lucru"/obiect impersonal de întrebuinţare şi satisfacere a necesităţilor şi dorinţelor umane[1]. Pe această viziune ontologică despre om ca individ şi despre cosmos ca „lucru" se bazează întreaga structură social-politică a civilizaţiei tehnocratice apusene.

Academismul teologic şi pietismul sunt două consecinţe religioase ale acestei viziuni ontologice ce caracterizează şi fundamentează civilizaţia apuseană. Ontologia apuseană consfinţeşte o atitudine şi un mod de viaţă care îl au în centru pe om ca individ. Acordă întâietate absolută capacităţii silogistice a subiectului, drepturilor sociale şi politice ale individului, înclinaţiilor ideologice individuale, viziunilor metafizice subiective. Cunoaşterea este subordonată pretenţiilor individuale de utilitarism şi bunăstare, adică interesului utilitarist al tehnicii şi al rentabilităţii în organizarea instituţiilor sociale. Consecinţa inevitabilă şi urmarea firească este subordonarea religiozităţii la acest mod individual de existenţă şi de articulare a vieţii sociale: convingerile religioase, precum şi morala şi mântuirea sunt individualizate.

Acest mod individual de existenţă care s-a impus în civilizaţia apuseană – o civilizaţie a su-

[1] Vezi Ch. Yannaras, *Scholasticism and technology*, în „Eastern Churches Review" VI/2, 1974, pp. 162-169. Idem, *Pollution of the Earth*, în revista „Christian", vol. III, nr. 4 din 1976, pp. 317-321.

permarketului şi a consumismului – anulează, în mod radical şi fără prea multă trudă, adevărul Bisericii, fără să altereze formularea acestui adevăr. Adevărul încetează să mai fie experiența evenimentului de relație soborniceasca, fiind transformat într-un obiect al rațiunii. Omul, cosmosul şi Dumnezeu se obiectivează în „valori" impersonale, puse în slujba individului, „valori" ale utilitarismului moral sau economic: Dumnezeu devine o „valoare" a profitului social sau a facilității psihologice individuale, lumea o sumă de „valori" economice destinate consumului individual, iar omul o „valoare" producătoare de bunăstare materială. Deformarea adevărului existențial într-o simplă estimare valorică denotă fie o concepție materialistă despre lume şi negarea tradiției religioase, fie o concepție idealistă despre lume şi devotamentul exagerat față de tradiția religioasă şi față de formulările adevărului religios. Însă aceste formulări sunt obiectivate şi subordonate capacității intelectuale individuale sau arbitrariului psihologic şi individual.

Subordonarea formulărilor se realizează prin neutralizarea adevărului în noțiuni. Astfel neutralizate existențial, noțiunile asigură „obiectivitatea" adevărului, fără a exclude însă pericolul încorsetării acestuia într-o subiectivitate absolută. Încorsetarea într-o subiectivitate absolută şi, în acelaşi timp, căutarea obiectivității absolute formează trăsătura caracteristică a omului ca-

re aparţine culturii occidentale (Kant reprezintă, probabil, cel mai ingenios exemplu al efortului de anulare a opoziţiei aparente dintre subiectivitate şi obiectivitate)[1]. Obiectivitatea adevărului presupune identitatea convenţională a cugetărilor subiective şi a trăirilor de conştiinţă sau a celor de natură psihologică. „Semnele" obiective ale acestei identităţi convenţionale sunt conceptele. Heidegger a demonstrat cu conştiinciozitate că „moartea lui Dumnezeu" din cadrul societăţii occidentale reprezintă efectul „golirii de orice nuanţă conceptuală" (Verbegrifflichung) a experienţelor religioase. Cu alte cuvinte, este opera teologiei apusene care L-a „transformat" pe Dumnezeul relaţiei şi comuniunii personale într-un obiect transcendent abstract de cercetare intelectuală, într-un principiu impersonal al autorităţii morale[2].

În condiţiile în care civilizaţia occidentală a construit un întreg edificiu socio-politic, fundamentat pe premise ontologice, Bisericile Ortodo-

---

[1] Vezi ca indiciu: *Kritik des reinen Vernunft*, B 133, 134, 137, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 3/ II.

[2] Vezi *Holzwege*, Frankfurt (Klostermann), 1963, p. 193 şi urm.; *Nietzsche*, Pfullingen (Nesche), 1961, vol. II, p. 31 şi urm.; Ch. Yannaras, *Teologia absenţei şi necunoştinţei lui Dumnezeu*, Atena, 1967; Eric Fuchs, *„Dieu est mort" parce que la raison occidentale l'a tué*, în „Journal de Genéve", 14 oct. 1972, p. 5; Olivier Clément, *Devant l'athéisme contemporain*, în vol. *Evangile et Révolution*, Paris (Ed. Centurion), 1968, p. 102 şi urm.

xe sunt chemate la o trăire şi o vădire autentice atât a adevărului despre om ca alteritate personală, ca fapt de comuniune şi relaţie, cât şi a adevărului despre lume ca expresie activată, în mod dinamic, a vocaţiei omului pentru iubire, comuniune şi relaţie cu Dumnezeul personal. Cu alte cuvinte, Bisericile Ortodoxe sunt chemate să scoată la iveală o ontologie, adică un mod de existenţă, care să se plaseze la antipodul individualismului şi obiectivării şi care să recapituleze adevărul „Fiinţei", adevărul şi autenticitatea existenţei, în dragostea comuniunii treimice care se împlineşte dinamic în comuniunea sfinţilor, în experienţa relaţiei dintre Dumnezeul personal şi persoana omului.

Desigur, cartea de faţă nu-şi permite să analizeze pe larg diferenţa dintre ontologia pe care o presupune civilizaţia occidentală consumistă şi ontologia pe care o presupun adevărul şi viaţa eclesială[1]. Intenţia acestei cărţi este de a constata consecinţele pe care le implică coexistenţa, de-a lungul istoriei, a acestor două ontologii asimptotice şi impactul lor asupra temei concrete a unităţii Bisericii, asupra manifestării concrete a adevărului despre comuniunea persoanelor, despre modul treimic de existenţă pe care ni l-a descoperit întruparea Logosului.

---

[1] Referitor la tema aceasta vezi *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, în special pp. 7, 9, 22, 34, 35 şi 71 [trad. rom. *Persoană şi Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, pp. 36-39, 44-46, 78-81, 112-120, 222-224].

Dacă admitem faptul că ontologia nu este un simplu sistem de idei şi opinii abstracte, ci şi o versiune a învăţăturii despre începutul existenţei şi al lumii, versiune care configurează un anumit mod de viaţă şi, prin urmare, o anumită civilizaţie, atunci cum e cu putinţă să vorbim despre coexistenţa social-istorică a două ontologii asimptotice? Dacă Biserica este eveniment şi creaţie a comuniunii, dacă adevărul ei reprezintă premisele ontologice ale unui mod concret de existenţă care se poziţionează la antipozii atomocraţiei şi obiectivării, atunci cum e cu putinţă să vorbim despre coexistenţa social-istorică a Bisericii cu societatea de consum sau cu reglementarea raţională a drepturilor şi obligaţiilor omului în cadrul convieţuirii convenţionale a unor indivizi impersonali?

Biserica nu este o ideologie religioasă, ci asumarea necontenită a trupului lumii şi transfigurarea acesteia în trupul teandric al lui Hristos. Tocmai de aceea adevărul ontologic al unităţii şi comuniunii eclesiale nu poate să „coexiste" în mod pasiv cu o civilizaţie individualizată şi obiectivată. Biserica respiră şi lucrează numai în virtutea faptului că îşi asumă, în mod dinamic şi necontenit, existenţele individualizate şi obiectivate, pentru a le transfigura în unitate de viaţă, de relaţie şi comuniune personală. Asta înseamnă că, la nivel istorico-social, viaţa şi unitatea Bisericii trebuie să funcţioneze ca negare sau subminare radi-

cală şi directă a „sistemului" cultural al individualismului şi obiectivării. În caz contrar, Biserica va fi subordonată modului de viaţă pe care îl impune „sistemul", fapt care duce la alienarea ei ca adevăr şi realitate a mântuirii, ca expresie şi manifestare instituţională a acestei realităţi.

Ar putea susţine cineva că modul de funcţionare al instituţiilor şi structurilor trupului eclesial reprezintă un indice extrem de delicat al transfigurării lumii sau că reflectă subordonarea Bisericii la sistemul de organizare al societăţii umane. În intervalul de timp al primelor opt veacuri creştine, adevărul ontologic al unităţii şi comuniunii eclesiale şi-a aflat expresia istorică concretă (instituţională şi organizatorică) „în principiul politic, adică în principiul adaptării unităţilor administrative bisericeşti după cele politice"[1]. Articularea ierarhică a „Bisericii universale din întreaga oikoumene", adică unitatea vizibilă a trupului bisericesc s-a realizat după modelul unităţii politice a Imperiului Roman.

Indubitabil, concepţia despre unitatea politică universală, pe care a reprezentat-o Imperiul Roman până în secolul al XIII-lea, reflecta un mod de interpretare al „oikoumenei" predominant calitativ. Astfel, lumea reprezenta o anume rânduială a lucrurilor, un mod de coexistenţă culturală, care, iniţial, şi-a găsit expresia în *pax ro-*

---

[1] Vezi V. Fidas, *Premisele formării instituţiei Pentarhiei Patriarhilor*, Atena, 1969, p. 37 şi urm, 96 şi urm.

mana, iar mai târziu în *pax christiana*[1]. Pe atunci, Imperiul Roman încă mai păstra intactă concepția arhaică despre univers (natură şi omenire) ca podoabă de armonie şi rânduială, în antiteză cu necuviința, amorfismul şi neorânduiala, caracteristici ale popoarelor barbare din afara „oikoumenei", caracteristici care anulează posibilitățile vieții „după adevăr"[2].

Ierarhizarea şi organizarea administrativă a „Bisericii universale din întreaga oikoumene" are la bază modelul de ierarhizare al centrelor administrative şi culturale ale imperiului. Aşa au apărut sistemul mitropolitan şi instituția Pentarhiei Patriarhiilor[3]. Însă conținutul acestor instituții eclesiale nu se epuizează în conjuncturile de natură istorică şi politică. Biserica nu s-a supus propriu-zis structurii politice a imperiului, ci a împrumutat acest sistem, transfigu-

---

[1] Pentru o înțelegere a ideologiei politice a Imperiilor Roman şi Bizantin propunem următorul material auxiliar: Hélène Aurweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris (P.U.F.), 1975; E. Bach, *Imperium Romanum, Etude sur l'idéologie politique du XII siècle*, în revista „Classica et Medievalia", vol. 7, 1945; K. Lechner, *Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner*, München, 1955; Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, Londra (Cardinal Edition), 1974; E. Barker, *Social and Political Thought in Byzantinum*, Oxford, 1957.

[2] Vezi Ch. Yannaras, *Le cauchemar de la mondialité*, revista „Contacts", nr. 95, 1976/3, pp. 233-237.

[3] Vezi V. Fidas, *Premisele formării instituției Pentarhiei*, p. 51 şi urm., 168 şi urm.

rându-l în adevăr şi descoperire proprie. Instituţia Pentarhiei are la bază ierarhizarea centrelor districtuale în care era concentrată viaţa politică, economică şi spirituală a imperiului, cu menţiunea că organismul acesta istoric al instituţiei s-a identificat cu logosul şi adevărul trăirii bisericeşti a ierarhiei. Fiindcă articularea ierarhică a întâietăţilor eclesiale şi a primatelor de onoare – primate de iubire jertfitoare şi de responsabilitate pentru unitatea de dogmă şi cult divin – nu este o simplă problemă care ţine de organizarea bisericească, ci o problemă care ţine de adevăr şi credinţă. Pentru Biserică „ierarhia înseamnă rânduială sfântă, ştiinţă şi lucrare dumnezeiască, care tinde – în limitele posibilului – după asemănarea cu prototipul divin"[1]. „Rânduiala ierarhiei înseamnă a curăţi şi a fi curăţit, a lumina şi a fi luminat, a săvârşi şi a fi săvârşit"[2].

Această organizare ierarhică de comunicare agapică şi chenotică a adevărului transcende, în mod substanţial, orice oportunitate administrativ-organizatorică, permiţând manifestarea on-

---

[1] Dionisie Areopagitul, *Περὶ οὐρανίου ἱεραρχίας*, III, 1, *Sources Chrétiennes*, vol. 58, p. 87 [trad. rom. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete, Despre ierarhia cerească*, III, 2, traducere, introducere şi note de pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, 1996, p. 19].

[2] *Ibidem*, III, 2, p. 90 [trad. rom. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete, Despre ierarhia cerească*, III, 2, traducere, introducere şi note de pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, 1996, p. 20].

tologică a Bisericii, modul ei de existență. Descoperă Biserica ca icoană a „frumuseții dumnezeiești", vădește „cuviința dumnezeiască" a „ierarhiei cerești". „Rânduiala sfântă" și „întreaga splendoare" a ierarhiei cerești a fost imprimată în simbolistica cultului divin, în premisele „canonice" ale euritmiei bisericești și în sinteza cosmologică pe care o exprimă arhitectura bisericilor și dispunerea scenelor iconografice[1]. A fost imprimată, îndeosebi, în felul în care a acționat ierarhia administrativă bisericească în cadrul celor șapte Sinoade Ecumenice, care reprezintă reperul și definiția adevărului eclesial. Cele șapte Sinoade Ecumenice nu constituie un fel de cod infailibil obiectivat, în care este formulat adevărul bisericesc, ci modul – mereu prezent în Biserică – de „definire" și delimitare a adevărului față de pseudo-cunoaștere. Iar instituția Pentarhiei constituie înfăptuirea istorică a acestui mod de definire. Chiar dacă Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim vor dispărea ca orașe, ele vor dăinui totuși ca realitate bisericească prezentă și vie, coordonatele modului de definire a adevărului față de pseudo-cunoaștere, așa cum a fost vădit acest mod de către cele șapte Sinoade Ecumenice.

Dacă premisele ontologice ale civilizației eleno-romane au generat atâtea realizări concrete

[1] *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, pp. 73-74 [trad. rom. *Persoană și Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, București, 2000, pp. 228-232].

în domeniul politic şi social şi au oferit Bisericii posibilitatea de a-şi asuma trupul lumii, transfigurându-l în adevăr şi descoperire istorică proprie, civilizaţia occidentală de consum nu se poate lăuda cu aceleaşi izbânde. În zilele noastre, de-a lungul şi de-a latul aşa-numitei lumi creştine, se vorbeşte despre „secularizarea" Bisericii[1], adică subordonarea ei la realitatea lumii, despre alienarea adevărului său prin concilierea cu o civilizaţie care se află la antipodul modului său de existenţă.

[1] Cf. G. Ebeling, *Wort und* Glube, Tübingen (Mohr), 1967, pp. 90-160; H. Thielicke, *Das Ende der Religion*, „Theologische Literaturzeitung" 81/1956, pp. 307-326; J. Morel, *Glaube und Säkularisierung* (Tyrolia-Verl.), 1972; F. Gogarten, *Verhängnis und hoffnung der Neuzeit* – Die Säkularisierung als theologisches Problem (Siebenstern Taschenb.), 1966; Louis Bouyer, *La décomposition du catholicisme* (Aubier-Montaigne), 1968; M. Meerson-Aksenov, *Poporul lui Dumnezeu şi păstorii săi*, Atena (Ed. Artos zois), 1975.

CAPITOLUL III

Eseu istoric despre unitate

7.
Instituţionalizarea şi secularizarea Bisericii

În cadrul civilizaţiei occidentale, care reprezintă modul nostru de viaţă în societatea de azi, asocierea dintre ontologie şi Istorie – motivarea evoluţiilor istorice şi a realităţilor sociale pe baza concepţiilor şi premiselor ontologice – nu pare suficient de inteligibilă şi convingătoare. „Limbajul" de care dispune această civilizaţie în vederea interpretării evoluţiilor de natură istorico-socială se epuizează de obicei în asocierea cauzală dintre fenomenologia evenimentelor şi factorii sociologici cât „mai obiectivi" cu putinţă.

Astfel, „secularizarea" vieţii bisericeşti, adică subordonarea ei la condiţiile de viaţă pe care le practică cultura individualismului şi consumismului, este interpretată astăzi prin raportarea exclusivă la conjuncturile istorice şi la realităţile sociale concrete – atât cele trecute, cât şi cele prezente. Şi, întrucât o asemenea abordare ne ajută să înţelegem mai uşor problema secularizării, consider necesar pentru dezvoltarea temei noastre o trecere rapidă în revistă a schemei de interpretare pe care ne-o propune viziunea istorico-sociologică.

Cauza secularizării e depistată, de obicei, în actul de recunoaştere a creştinismului ca religie oficială a Imperiului Roman (religio imperii). Odată cu recunoaşterea creştinismului, se estompează şi aproape că dispar cu totul frontierele dintre comunitatea creştinilor şi „lume" (în sensul biblic al cuvântului)[1]. Trupul eclesial, care întrupa unitatea harismatică ca mărturisire şi mărturie a adevărului în „lumea" dispersată a indivizilor, este asimilat şi identificat acum, împreună cu întreaga societate, într-o unitate nu harismatică şi revelatoare, ci doar politică, de stat sau într-o unitate de contracte instituţionale. Clerul nu mai reprezintă capul unităţii văzute a trupului credincioşilor „după icoana şi în locul" lui Hristos, ci este integrat în ierarhia lumească, în ierarhia profesională a vieţii publice, „după icoana şi în locul" demnitarilor lumeşti a întregii păturI sociale. Episcopii şi preoţii, din chezaşi ai adunării euharistice, se transformă în arhierei şi preoţi ai religiei de stat.

Însuşi adevărul Bisericii, adevărul comuniunii personale, al modului treimic de existenţă

---

[1] *„Tot ceea ce este în lume – pofta trupului, pofta ochilor şi trufia vieţii – nu sunt de la Tatăl, ci din lume sunt"* – I Ioan 2, 16. *„Duhul Adevărului pe Care lumea nu-L poate primi"* – Ioan 14, 17. *„Dar noi nu duhul lumii l-am primit, ci Duhul Cel de la Dumnezeu"* – I Corinteni 2, 12. *„... că altfel ar trebui să ieşiţi din lume"* – I Corinteni 5, 10. *„Şi să te păzeşti pe tine nepătat din partea lumii"* – Iacov 1, 27. *„... că lumea întreagă zace sub puterea Celui Rău"* – I Ioan 5, 19.

descoperit prin întruparea Logosului, este perceput de marea majoritate ca învățătură strict religioasă cu caracter utilitarist, care urmărește „îmbunătățirea" morală a indivizilor societății. Frontierele dintre aluatul viu al Bisericii și frământătura moartă a lumii se mută, în mod progresiv, la nivelul evaluării moral-obiective a indivizilor. „Virtuoși" și „păcătoși", zeloși și șovăielnici, conservatori și liberali – acestea sunt noile trăsături distinctive ale creștinilor, trăsături care substituie judecata fundamentală a lumii, întrupată în adevărul bisericesc și viața unității treimice.

Monahismul va apărea ca mărturie și „memento" dinamic și real al separării Bisericii de lume, al „ieșirii" Bisericii din „intercalarea" cu lumea. Mărturia și mărturisirea comunității protocreștine în ceea ce privește noul „mod de existență" – care este unitatea credincioșilor și unitatea lor cu Hristos – se întrupează, în mod progresiv, în monahismul cenobitic, care e despărțit chiar și spațial de lume, sau se trăiește, în mod „tainic" și existențial, în „isihia" anahorezei individuale.

Astfel, deosebirea Bisericii de lume se mută, treptat, la nivelul separării monahilor de creștinii aflați în lume. Conștiința bisericească va recunoaște în viața monahală adevărul pierdut al unității harismatice și al mărturisirilor de credință din primele comunități creștine. Monahismul va deveni paradigmă și criteriu pentru via-

ța duhovnicească a creştinilor, iar cultul practicat de monahi şi regulile de asceză monahală se vor impune în întreaga Biserică. În cele din urmă, întregul cler, fără a-şi lepăda apartenența la ierarhia lumească a statului, se va încinge cu veşmântul monahilor, lărgind şi mai tare prăpastia care îi separa de creştinii „laici" sau „din lume".

În conformitate cu viziunea istorico-sociologică, strămutarea idealului comunității creştine în anahoreza monahală – care nu este accesibilă trupului social în totalitatea sa – eliberează drumul, dacă nu cumva chiar dă frâu liber ispitei de căutare a altor idealuri „de progres" ale societății, idealuri care să fie mai concrete şi mai accesibile. Şi numai distincția dintre „rigorile desăvârşirii" – caracteristice vieții monahale – şi „consecvența morală" (deprinderea anumitor virtuți sociale şi practice) – care e pretinsă de la mireni – conține germenele organizării raționale a unei plinătăți morale „eficiente" a vieții sociale. E lesne de constatat faptul că raționalismul timpurilor moderne s-a născut din efortul concentrat al scolasticilor Evului Mediu de a consolida, din punct de vedere „obiectiv", adevărul creştin, având drept scop final impunerea autoritară a „principiilor" creştine în scopul moralizării societății.

În cadrul „eficacității" moral-utilitariste a raționalismului teologic, „creştinii laici", decăzuți din punct de vedere duhovnicesc, vor descoperi foarte repede posibilitatea unei revanşe istori-

ce, posibilitatea de a revendica ţelurile perceptibile şi realizabile ale desăvârşirii vieţii sociale. Această eficacitate a raţionalismului va fi strămutată din efortul de consolidare a adevărului în efortul de slujire a utilitarismului social. „Logosificarea" liturgică a lumii – descoperirea logosului personal al creaturilor şi raportarea lui doxologică la Dumnezeu – va rămâne o posibilitate accesibilă numai experienţei tainice a monahilor, pe când omul „din lume", descifrând logosul realităţii naturale, va descoperi posibilitatea intelectului său de a subordona lumea la idealul unei „sărbători" (nu în sens liturgic, ci în sens lumesc) a „bunăstării" sociale.

Subordonarea realităţii naturale la idealul „bunăstării" sociale va fi îndeplinită prin puterea raţiunii şi va fi consolidată prin declararea drepturilor individului asupra bunurilor naturale şi morale şi prin mişcările pentru dreptate socială şi pentru egalitatea claselor sociale. Aspiraţia pentru dreptate şi egalitate socială va scoate la iveală un nou ideal social bazat pe reglementarea raţională a drepturilor şi obligaţiilor individului, adâncind şi mai tare prăpastia dintre societatea civilă şi idealul primordial al unităţii harismatice a trupului bisericesc. Astăzi nu putem decât să constatăm cu durere amploarea uimitoare pe care a luat-o diluarea religioasă atât a popoarelor ortodoxe răsăritene, cât şi a celor romano-catolice şi protestante occidentale.

Această schemă ermeneutică concisă a metodei sociologice scoate la iveală un anumit aspect al vieţii istorice a Bisericii şi motivează secularizarea de o aşa manieră, încât nu satisface decât aşa-numita „logică comună". Însă întrebarea care se pune este următoarea: oare această schemă epuizează interpretarea conceptului de secularizare sau îi scapă cumva anumite cauze esenţiale independente de fenomenologia evenimentelor?

Desigur, autenticitatea sau denaturarea adevărului Bisericii prezintă şi o latură istorico-socială „obiectivă", o fenomenologie a evenimentelor. Însă, în definitiv, rămâne o problemă ce ţine strict de „criteriile interne" ale Bisericii, adică de problema identităţii duhovniceşti, care nu poate fi interpretată corect prin prisma unor criterii sociologice şi istorice, străine de adevărul şi experienţa Bisericii.

Punctul cel mai critic al acestei scheme de interpretare este punctul său de plecare, adică depistarea cauzei secularizării Bisericii în recunoaşterea creştinismului ca „religie oficială" a Imperiului Roman. Nu poate nega nimeni faptul că actul recunoaşterii creştinismului a generat posibilităţi iminente de secularizare. Însă nici nu poate ignora mărturiile interne în interpretarea acestui act, adică cum s-a văzut Biserica în recunoaşterea sa pe plan politic şi cum a trăit „împreună-mergerea" ei alături de stat, timp de aproximativ o mie de ani, cel puţin în spaţiul răsăritean.

Instituționalizarea politică a Bisericii inaugurează o perioadă de maximă înflorire teologică – epoca marilor Sinoade Ecumenice, a apogeului literaturii patristice, a asimilării întregii bogății patristice de către evlavia practică a poporului și a transpunerii în plan artistic a valorilor eclesiale în splendidele realizări ale iconografiei, ale arhitecturii, ale imnologiei și ale muzicii bisericești, precum și în izbânzile din cadrul vieții politice și sociale a Imperiului Bizantin.

În toate aceste secole nu găsim dovezi care să trădeze vreo suspiciune sau vreo rezervă în ceea ce privește instituționalizarea politică a Bisericii, „întrepătrunderea reciprocă" organică/internă a frontierelor dintre viața politică și cea bisericească. Dimpotrivă, conștiința eclesială vede în acest act de instituționalizare expresia deosebită a adevărului Bisericii și a caracterului său universal și ecumenic[1]. Din această pricină, îl cinstește pe Constantin cel Mare, promotorul recu-

[1] Bizantinii credeau că organizarea politică a lumii acesteia face parte din planul universal al lui Dumnezeu și că e strâns legată de istoria mântuirii omenirii... Structura universală a Imperiului Roman a deschis, în mod providențial, calea către răspândirea largă a credinței creștine... „Pax romana" se identifica cu „pax christiana", iar politica externă a imperiului era asociată îndeaproape cu lucrarea misionară a Bisericii bizantine. Deja am promovat numeroase exemple în sprijinul acestei asocieri: Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, p. 356. Vezi și Steven Runciman, *The Byzantine Style and Civilization*, Pelican Books, 1975, p. 45 și urm.; J.M. Hussey, *The Byzantine World*, Londra (Hut-

noaşterii politice a Bisericii, proclamându-l sfânt şi întocmai cu Apostolii.

Se cuvine să insistăm puţin asupra acestei ultime constatări. Prin prisma criteriilor fenomenologiei istorico-sociale, canonizarea lui Constantin cel Mare poate fi considerată exemplu şi dovadă a secularizării sau chiar încălcare a adevărului şi pricină de scandal, din moment ce viaţa personală a împăratului nu poate servi drept model de viaţă virtuoasă[1].

Însă Biserica nu-şi canonizează sfinţii în funcţie de perfecţiunea morală individuală. Nu vede în persoanele sfinţilor pilde lumeşti de viaţă morală ireproşabilă, ci întruparea adevărului său, a mărturiei mântuirii, primele roade ale Împărăţiei

---

chinson), 1970, p. 80 şi urm.; Hélène Ahrweiler, *L' idéologie politique de l'empire byzantin*, p. 129 şi urm.

[1] Viaţa particulară a Sfântului Constantin cel Mare şi legătura sa personală cu credinţa creştină constituie o problemă istorică, pe care cercetătorii au analizat-o în amănunt şi despre care s-au formulat diverse păreri contradictorii, toate argumentate cu dovezi remarcabile. Propunem şi noi în acest sens o bibliografie consultativă: Georg Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München (Beck), 1963, pp. 38-39; E. Schwartz, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, Leipzig, Berlin, 1936; N.H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, Londra, 1929; A. Piganiol, *L' empereur Constantin*, Paris, 1932; H. Grégoire, *La „conversion" de Constantin*, „Revue de l' Université de Bruxelles" 34 (1930/31), p. 231 şi urm.; K. Lietzmann, *Der Glaube Konstantins des Grossen*, SB der Preussischen Akademie 28/29 (1937), p. 263 şi urm.; A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford, 1948.

lui Dumnezeu, „licărirea" vieții spre care tânjește întreaga Biserică. Virtutea individuală nu duce la sfințenie atâta timp cât nu slujește la descoperirea și mărturia adevărului Bisericii. Pe când pocăința tâlharului în ultima clipă a vieții lui, fără nici o posibilitate de îndreptare a nelegiuirilor săvârșite până în acel moment, îl face sfânt al Bisericii, paradigmă și criteriu al „noului mod de existență", al elanului de iubire și de întoarcere a omului înspre Dumnezeu – primul cetățean al Împărăției.

Așadar numai această asociere a sfinteniei cu adevărul Bisericii, și nu cu virtutea individuală, ne poate călăuzi către o înțelegere corectă a actului canonizării lui Constantin cel Mare. Dacă în persoanele Sfinților Apostoli Biserica a văzut „temeliile" dumnezeieștii zidiri – a cărei *„piatră din capul unghiului este Însuși Hristos"*[1], pe întemeietorii Împărăției văzute a lui Dumnezeu pe pământ, în persoana lui Constantin cel Mare l-a văzut pe cel întocmai cu Apostolii, pe întemeietorul soborniciității și ecumenicității văzute a Bisericii.

În primele trei veacuri creștine de persecuție, ecumenicitatea Bisericii a fost trăită mai mult sub forma unei conștiințe de sine interioară și spirituală, a unei experiențe existențiale a soborniciității mântuirii omului și a lumii „în Hristos" atât în cadrul Euharistiei eclesiale, cât și în dinamismul misiunii creștine. Mărturia acestei certitudini experiențiale în ceea ce privește transfigurarea „întregii"

[1] Efeseni 2, 20.

vieţii în Euharistie şi comuniune cu Dumnezeu – dincolo de limitele timpului şi spaţiului – se pecetluieşte cu sângele mucenicilor şi constituie în veacurile noastre ethosul istoric al Bisericii, ethos incompatibil cu necredinţa şi idolii lumii, ethosul dragostei totale pentru Mirele Hristos. Primele trei veacuri creştine au o importanţă aparte pentru viaţa Bisericii. Şi asta pentru că sângele martirilor vărsat în această perioadă a dat manifestării istorice a Bisericii fizionomia şi identitatea ei spirituală, criteriul definitiv al autenticităţii vieţii sale.

Însă destinaţia internă şi organică a Bisericii nu era de a rămâne o comunitate aparte „de mărturisire", care, în cele din urmă, ar fi putut fi socotită drept o sectă a celor „curaţi", diferenţiată în mod obiectiv de „lume", o „religie" sau o ideologie aparte care face propaganda unei învăţături morale diferită de viaţa lumii, de aventura universală a libertăţii umane. Firea Bisericii este întreaga fire umană, de la „strămoşul" Adam şi până în zilele noastre; este unirea deplină dintre Dumnezeu şi omenire; este asumarea integrală a vieţii omului şi a lumii şi transfigurarea acestora în Euharistie şi comuniune. De-a lungul existenţei sale istorice, icoana Bisericii este icoana năvodului care conţine *„tot felul de peşti, şi buni, şi răi"*[1]; este icoana ţarinei în care grâul şi neghina *„cresc împreună până la seceriş"*[2].

---

[1] Matei 13, 47-48.

[2] Matei 13, 30.

Aşadar, în persoana lui Constantin cel Mare şi în recunoaşterea lui de către stat, Biserica a văzut adevărul universalităţii firii ei dobândind dimensiuni istorice concrete. Biserica îşi asumă întreaga „lume" şi o transfigurează în Împărăţia lui Dumnezeu; îşi asumă întreaga viaţă a omului, firea umană, adică modul universal al vieţii omului – instituţiile, formele de organizare, „arta politică", viaţa religioasă a omului.

Această asumare nu înseamnă o transfigurare magică şi automată, o sfinţire a lumii ce poate fi constatată din punct de vedere obiectiv, fiindcă *„Împărăţia lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Şi nici nu vor zice: iat-o aici sau acolo"*[1]. Dimensiunile istorice ale acestei asumări a lumii de către Biserică pot fi doar descrise în cadrul „paradoxului" mântuirii, al concomitenţei căderii şi transfigurării omului, în cadrele tainice ale întrepătrunderii reciproce a vieţii dumnezeieşti şi omeneşti, cele două vieţi ale unicului trup al Bisericii.

Aceasta întrucât căderea omului reprezintă un mod de existenţă, iar transfigurarea şi sfinţirea lui un alt mod de existenţă. Iar viaţa istorică a Bisericii (precum şi viaţa personală a fiecărui credincios) este un proces dinamic, o încercare şi o „criză" (în sens de judecată, *κρίσις – n. tr.*) neîntreruptă în cadrele acestor două moduri de existenţă, adică în cadrele secularizării Bisericii şi ale transfigurării lumii în Biserică.

[1] Luca 17, 20-21.

În aceste condiţii, fenomenologia evenimentelor istorice ale secularizării nu poate avea caracter definitiv în stabilirea unor concluzii irevocabile, din moment ce instituţiile, structurile şi organizarea vieţii bisericeşti au constituit dintotdeauna o piatră grea de încercare pentru libertatea omului. În funcţie de relaţia pe care o are cu acestea, omul fie îşi asumă lumea şi o transfigurează „în Hrisos", fie se supune pe sine la principiile lumii. E suficientă trăirea dreaptă a adevărului Bisericii de către o singură persoană pentru a se dezvălui caracterul liturgic, revelator şi mântuitor al instituţiei şi structurilor Bisericii.

Nevrednicia, eşecul sau păcatul membrilor Bisericii – clerici şi mireni, indiferent de momentul şi timpul în care se produc, secularizează structurile şi instituţiile vieţii bisericeşti, le decuplează de la adevărul Bisericii, subordonându-le intereselor convenţionale şi aspiraţiilor utilitariste ale lumii. Simptomele acestei secularizări provoacă durere şi suferinţă pentru căderea firii noastre comune, dar şi mângâiere şi întărire, fiindcă demonstrează faptul că starea de păcătoşenie umană nu este exclusă de către Biserică, ci, dimpotrivă, subliniază minunatul „paradox" al mântuirii.

Istoria Bisericii nu se epuizează în succesiunea temporală a simptomelor secularizării, ci în unitatea diacronică a mărturiei sfinţilor, în modul lor de existenţă care mărturisesc adevărul Bisericii şi vitalizează instituţiile şi structu-

rile vieții eclesiale. Noi, oamenii, nu ne mântuim prin instituții și structuri, ci prin sfinți, prin asumarea păcatului și a eșecului nostru în cadrele vieții și ale comuniunii sfinților. Păcătoșenia omului este cea care secularizează structurile și instituțiile Bisericii, iar modul de existență al sfinților este cel care le readuce la viață.

Păcatul oamenilor subminează adevărul Bisericii nu atunci când instituțiile se secularizează în cadrele neputinței umane, ci numai atunci când secularizarea este instituționalizată, adică în momentul în care secularizarea vrea să înlocuiască însuși adevărul cu regulile și criteriile omului căzut. Această uneltire a constituit dintotdeauna cauza principală a divorțului dintre Biserică și erezie. Pentru Biserică, orice erezie înseamnă o dilemă care oscilează între adevăr și secularizarea instituționalizată a acestuia, un atentat împotriva adevărului ca unitate și împotriva unității ca adevăr, o substituție a adevărului ca fapt de comuniune și relație de omogenitatea ideologică, morală și strict religioasă a indivizilor fragmentați.

E deosebit de sugestiv faptul că, în primele opt veacuri creștine, instituționalizarea politică nu a împiedicat Biserica să lupte necontenit împotriva secularizării instituționalizate pe care o promovau diversele erezii. Biserica nu a ezitat să-i „extirpeze" pe eretici din trupul său, în ciuda enormelor probleme pe care le genera aceas-

tă manevră în ceea ce priveşte unitatea politică a imperiului. Cu toate că erau supuşi unor presiuni şi persecuţii dure din partea autorităţilor politice, ortodocşii au refuzat dintotdeauna să se concilieze cu erezia de dragul unităţii politice lumeşti şi în defavoarea unităţii harismatice revelatoare a Bisericii. Împotrivirea Bisericii faţă de erezie din tot acest răstimp al prigoanelor reprezintă un argument valabil în sprijinul ideii că instituţionalizarea politică nu implică neapărat şi instituţionalizarea secularizării în cadrele vieţii eclesiale.

O dată cu recunoaşterea creştinismului de către Sfântul Constantin cel Mare ca religie oficială a Imperiului Roman, lupta Bisericii în vederea transfigurării lumii capătă dimensiuni istorice concrete. Însă pasul decisiv înspre secularizarea definitivă atât a adevărului, cât şi a structurilor şi instituţiilor bisericeşti va fi făcut în secolele următoare. De altfel aceasta este şi cauza esenţială a celei mai tragice şi mai importante (în ceea ce priveşte consecinţele istorice) anereze a unităţii eclesiale – Schisma din secolul al XI-lea dintre Răsăritul şi Apusul creştin.

Schisma a rupt Biserica Romei de trupul unităţii Bisericilor Ortodoxe Răsăritene nu atunci când Biserica Romană a devenit chipurile mai păcătoasă, mai nevrednică pe linie morală sau mai secularizată în comparaţie cu Bisericile răsăritene, ci atunci când secularizarea din Occi-

dent a început să substituie însuşi adevărul Bisericii, consolidându-se în structuri şi instituţii implacabile, care anulează caracterul liturgic şi revelaţional al structurilor şi instituţiilor autentice ale vieţii eclesiale.

8.
Instituționalizarea secularizării în Occident

Nici măcar istoriografia apuseană contemporană nu mai neagă faptul că separarea Bisericii Apusene de Tradiția bisericească cea Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească a fost pregătită metodic încă de la începutul secolului al VIII-lea, odată cu impunerea progresivă a Francilor în Ortodoxia latină[1].

---

[1] Vezi R.W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Penguin Books), 1976, p. 61 și urm.; G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, p. 153 și urm.; 278. August Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg (Herder), 1975, p. 155 și urm.; Karl Heussi/Eric Peter, *Précis d'Histoire de l'Eglise*, p. 40, 4. Vezi de asemenea V. Fidas, *Concepțiile Sfântului Fotie despre Biserica Occidentală*, Revista „Biserica" 4/1977, p. 87: „Întâlnirea dintre scaunul papal și statul franc din a doua jumătate a secolului al VIII-lea a fost un act de o importanță decisivă nu doar pentru istoria Bisericii Occidentale, ci și în ceea ce privește relațiile scaunului papal cu Răsăritul. Această întâlnire a însemnat pe de o parte, pentru Biserica Occidentală, intrarea în procesul îndelungat de armonizare a teologiei patristice latine cu teologia franică limitată doar la autoritatea lui Augustin, iar de cealaltă parte, pentru Biserica Răsăriteană, începutul „educării" scaunului papal în spiritul anti-elen acut, care fusese cultivat sistematic pe teritoriul statului franc, din motive îndeosebi politice, încă din secolul al VIII-lea".

Asistăm la începutul de inserare a unor învățături noi, străine de practica bisericească, cu scopul de a denatura adevărul bisericesc şi de a-l subjuga ambiţiilor şi intereselor politice ale francilor. Faptul că, până în 1014, papii latini au reuşit să se împotrivească atât anumitor inovaţii france, cât şi cuceririi tronului papal de către franci nu înseamnă că rădăcinile divergenţelor care au dus la Schismă nu au nici o legătură cu secularizarea progresivă de lungă durată a Bisericii Latine.

În orice caz, intenţia studiului nostru nu este de a cerceta sau de a analiza, pentru a nu ştiu câta oară, cauzele şi pretextele care au stat la baza Schismei. Tragedia acestei Schisme nu poate fi diminuată nicidecum printr-o simplă enumerare a responsabilităţilor istorice (poate nici chiar prin acceptarea lor de bună credinţă), atâta timp cât calea de întoarcere la autenticitatea vieţii eclesiale a fost blocată de discrepanţele istorice potrivnice.

Intenţia noastră este de a aminti că viziunea antropocentristă secularizată asupra unităţii eclesiale conduce, inevitabil, la subminarea adevărului Bisericii. În Occident, încă din epoca Fericitului Augustin, această viziune a început să substituie, în mod progresiv, caracterul harismatic-revelaţional al ierarhiei bisericeşti cu o concepţie raţională de organizare centralizată – gradarea obiectivă a „întâietăţilor" episcopale, cu scopul de a concentra în persoana Episcopu-

lui Romei atât reprezentarea autentică a adevărului, cât şi centrul văzut al unităţii bisericeşti.

Astăzi, când consecinţele Schismei nu mai pot forma obiectul unei exploatări sterile de dragul polemicii teologice sau de dragul unui narcisism confesional, fiindcă constituie o problemă comună a Răsăritului şi a Apusului – un impas şi o criză a unei întregi civilizaţii care a luat naştere după Schismă –, nu putem să nu ne minunăm de clarviziunea teologilor răsăriteni (începând cu Fotie cel Mare şi terminând cu Grigorie Palama), care au întrezărit consecinţele istorice pe care urma să le producă, în mod obligatoriu, subminarea adevărului Bisericii, ca urmare a instituţionalizării secularizării.

Răsăritenii nu au negat primatul episcopului Romei – primat de onoare, de dragoste şi oblăduire duhovnicească în cadrul „bunei-cuviinţe şi al rânduielii sfinte" a ierarhiei bisericeşti instituite „după model dumnezeiesc", ierarhie care descoperă modul „chenotic" al perihorezei treimice. Nici nu s-au alarmat de faptul că papii au abuzat de privilegiile pe care acest primat i le asigurau, nici de ambiţiile papale de a conduce lumea sau de demersurile politice la care recurgeau pentru a-şi atinge acest ţel. Nu s-au scandalizat de toate acestea fiindcă aveau conştiinţa faptului că neputinţa umană şi păcătoşenia sunt comune atât pentru episcopii răsăriteni, cât şi pentru cei apuseni. Ceea ce a negat Răsă-

ritul ţine de acceptarea privilegiilor primatului drept premise pentru interpretarea adevărului Bisericii.

Astăzi, chiar dacă au trecut aproape zece veacuri de la Schismă, ni se perindă prin faţa ochilor tot spectrul consecinţelor istorice care îndreptăţesc în mod tragic clar-viziunea şi atitudinea ireconciliabilă a teologilor răsăriteni. Viziunea antropocentric-monarhianistă a occidentalilor asupra unităţii bisericeşti exprima o discrepanţă accentuată nu la nivelul opiniilor teologice teoretice, ci la baza unei ontologii neconcordante cu adevărul şi modul de existenţă al Bisericii. Trăsătura principală a acestei ontologii era, încă de pe vremea lui Augustin, absolutizarea noetică a unităţii Esenţei în defavoarea adevărului Persoanelor, a adevărului despre unitate ca şi comuniune personală[1].

Mentalitatea şi atitudinea cu tentă monarhianistă a ontologiei apusene au fost trădate iniţial prin adaosul *Filioque* la Simbolul credinţei[2],

---

[1] În explicarea Sfintei Treimi, Augustin concepe natura divină înaintea Persoanelor... *Deus* pentru el nu mai înseamnă direct Tatăl, ci divinitatea în general... A spune că Dumnezeu este *esenţa* prin excelenţă sau că El este în mod suprem fiinţa sau că El este imutabilitatea înseamnă, deci, a spune acelaşi lucru: Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris (Payot), 1962, pp. 130-131.

[2] Biserica Spaniei adaugă *Filioque* la Simbolul niceo-constantinopolitan în 589. Biserica franceză face acelaşi lucru în 767. Teologii de la curte, sprijinindu-se pe Augustin, sunt pentru formula completă *processio spiritus ex patre filioque*. În

care în fond neagă principiul personal de diferenţiere a însuşirilor Ipostasurilor dumnezeieşti, care este numai Ipostasul Tatălui, cu scopul de a da întâietate unităţii Esenţei dumnezeieşti.

Aceeaşi tendinţă cu tentă monarhianistă se manifestă neperifrastic în secolele XII-XIII, secole „cheie" pentru formarea creştinătăţii occidentale şi pentru evoluţia în genere a civilizaţiei europene. Teologia scolastică se va transforma într-o teologie a esenţei – esenţă care poate fi definită doar noetic[1] –, coborând în plan secund şi chiar aproape uitând adevărul comuniunii persoanelor, adevărul Dumnezeirii treimice, a Cărei icoană este Biserica. Adevărul se transformă în obiect al gândirii, în coincidenţă între noţiune şi concept, modelându-se în conformitate cu regulile obiectivităţii logice convenţionale şi ale cunoaşterii utilitariste „pozitive"[2].

809, sinodul de la Aix recunoaşte această formulă. Papa, fără să condamne această formulă, nu o admite în Liturghie. Ea nu va fi inclusă în cadrul Liturghiei, la Roma, decât în anul 1014: Heussi/Peter, *Précis d'Histoire de l'Eglise*, p. 40, 4.

[1] Vezi M.-D. Chenu, *La Théologie au Douzième Siècle*, pp. 302, 314 şi 383. Idem, *La Théologie comme Science au XIII Siècle*, p. 55; Étienne Gilson, *Le Thomisme*, Paris (Vrin), 1972, pp. 88-89, 186-187. Vezi de asemenea *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, pp. 9, 20, 85 [trad. rom. *Persoană şi Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, pp. 44-46, 70-75, 268-74].

[2] Despre pătrunderea interesului utilitarist în spaţiul credinţei şi al adevărului, care va ajunge în punctul de a subordona teologia la aspiraţiile lumeşti ale Romei, iar

Teologia scolastică va ignora modul personal de existență nu doar ca realitate ontologică – ca adevăr despre Dumnezeu și Biserică, ci și ca posibilitate de cunoaștere. Ignoră posibilitatea de cunoaștere a relației, comuniunii și participării personale[1] și, prin urmare, și posibilitatea de cunoaștere a ierarhiei – cerești și bisericești – care înseamnă comuniune universală și unificatoare, relație și ceremonie unitară de transmitere a cunoașterii[2], frumusețea unui mod integral de existență care reflectă comuniunea iubirii deiforme a Sfintei Treimi.

Adevărul ierarhiei ca posibilitate existențială de cunoaștere va fi substituit cu schema noetică a analogiei, atât în spațiul ontologiei (analogia entis) – cu scopul de a dovedi existența lui Dumnezeu prin urcarea la absolutul categoriilor noetice ale obiectului de cunoscut[3], cât și în cel

---

mai târziu de a subordona epistemologia occidentală la ambițiile de natură tehnică și socială, vezi lucrarea Fericitului Augustin, *De utilitate credendi*. De asemenea, P. Batiffol, *Le catholicisme de S. Augustin*, Paris, 1920, p. 72; M.-D. Chenu, *La Théologie comme Science au XIII Siècle*, p. 96; H.-X Arquillière, *L'augustinisme politique*, Eseu despre formarea teoriilor politice ale Evului Mediu, Paris (Vrin), 1972.

[1] Vezi *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, p. 62 [trad. rom. *Persoană și Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, București, 2000, pp. 190-192].

[2] *Ibidem*, p. 73 [trad. rom. *Persoană și Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, București, 2000, pp. 228-231].

[3] *Persoană și Eros*, trad. Zenaida Luca, Ed. Anastasia, București, 2000, pp. 218-222.

al eclesiologiei – cu scopul de a consolida primatul papal prin corelarea analogică a acestuia cu primatul lui Petru. Ontologia şi eclesiologia sunt subordonate la obiectivarea schemelor noetice şi la identificările semantice, fiind deconectate de la experiența existențială şi de la imediatul experiențial al realității mântuirii.

În consecință, pentru scolastici cunoaşterea lui Dumnezeu nu reprezintă o experiență de cunoaştere universală a manifestării revelaționale a Persoanei lui Dumnezeu în cadrul evenimentului întrupării Logosului şi al relației dinamice inter-personale dintre Dumnezeu şi om. Nu mai este erosul (ἔρως) lui Dumnezeu pentru om şi erosul omului pentru Dumnezeu cel care descoperă în chip de negrăit şi care manifestă în chip de netâlcuit unicitatea şi ne-asemuirea tainei existenței personale, ci cugetarea umană este cea care obiectivează existența lui Dumnezeu într-o necesitate logică a Principiului impersonal şi ontic, într-un Absolut al Cauzei energetice.

Consolidarea obiectivă şi logică a adevărului lui Dumnezeu îl înzestrează cu un prestigiu de autoritate evidentă şi incontestabilă pe agentul instituțional al acestui adevăr, adică conducerea bisericească, mai ales prin consolidarea teoretică a „succesiunii petrine" a papilor. Nevoia unei interpretări autentice a adevărului îi obligă pe teologii occidentali la distanțarea credinței de

teologie[1]. Astfel, credința este expulzată în sfera subiectivismului afectiv, iar teologia devine știință autonomă. Încă de la sfârșitul secolului al XII-lea, teologia sărbătorește transformarea sa în „știință austeră", care nu mai are de râvnit nimic din obiectivitatea autentică și metodologia demonstrativă a științelor pozitive.

O dată cu introducerea raționalismului în teologia catolică, Roma, în calitate de centru văzut al unității monarhianiste a Bisericii, poate impune o subordonare rațională a indivizilor la autoritatea obiectivă a dogmei[2]. Pentru Roma, această subordonare rațională la dogmă începe să însemne și posibilitatea de a se impune în plan politic și social asupra popoarelor creștine din Apus[3]. Astfel, apare prima formă de totalitarism

---

[1] Vezi M.-D. Chenu, *La Théologie comme Science au XIII Siècle*, pp. 26 și 79.

[2] În momentul în care papalitatea atinge apogeul puterii ei, știința eclesiastică atinge și ea punctul culminant. Ea domină ansamblul vieții intelectuale, construind sisteme teologice impunătoare: Heussi/Peter, *Précis d'Histoire de l'Eglise*, p. 59, 1.

[3] Indubitabil, aspirațiile papilor la conducerea lumii încep să se manifeste înainte de înflorirea deosebită pe care a cunoscut-o raționalismul scolastic, dar tentativa de a le înfăptui coincide cronologic cu această înflorire, mai ales în timpul lui Inocentie III (1198-1216). În orice caz, primul exemplu de pretenție explicită la puterea totalitară îl întâlnim imediat după Schismă, la Papa Grigorie VII (1073-1085), în celebrul *Dictatus Gregorii papae*: „Papa este stăpânul absolut al Bisericii universale. Numește și cateriseşte episcopi și mitropoliți. Este singurul în măsură

în Europa. Pretenţia de obiectivitate faţă de adevăr, organizarea adevărului într-un „sistem" totalitar, adică închis, care să interpreteze autentic şi irevocabil întreaga realitate fizică şi istorică, sistematizarea acestei interpretări în „demnităţi", „principii" şi „legi" cu caracter „ştiinţific" pozitiv, caracter asigurat de către raţionalism – adică prin subordonarea vieţii la o funcţionalitate mecanizată şi formalistă a logicii umane – toate acestea reprezintă fundamentul şi originalitatea „catolicismului" latin, precum şi al oricărui sistem totalitar occidental ulterior.

Nu e o pură întâmplare faptul că, în aceeaşi perioadă a dezvoltării şi impunerii raţionalismului teologic (sec. XII-XIII), celebra dispută papală pentru „investitură"[1] – visul teocratic al papismului de a domina întreaga lume şi de a

---

să convoace un Sinod Ecumenic. Legaţii săi sunt superiori episcopilor. Este stăpânul lumii. Tiara sa conţine însemnele imperiale. Principii sunt datori să-i sărute picioarele. Are dreptul de a-i demite pe împăraţi şi de a-i scuti pe supuşii acestora de jurământul de supunere. Demnităţile laice iradiază din demnitatea sa papală, aşa cum lumina lunii iradiază din cea a soarelui. Beneficiază de protecţia specială a Sfântului Petru, ale cărui virtuţi îi asigură sfinţenia. Biserica latină nu greşeşte şi nu va greşi niciodată": Heussi/Peter, *op. cit.*, p. 47, 2; Franzen, p. 181; Southern, p. 102; H.-X. Arquillière, *Grégoire VII – Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris (Vrin), 1934.

[1] Vezi Franzen, p. 180 şi urm.; Heussi/Peter, pp. 47, 3, 4, 5; G. Tellenbach, *Church, State and Christian Society at the Time of Investiture Contest*, Oxford (Black-well), 1940.

concentra în persoana papei toată puterea politică, legislativă, judecătorească şi spirituală (plenitudo potestatis) – ating punctul culminant[1]. Cucerirea Imperiului Roman de Răsărit în timpul Cruciadei a IV-a (1204), înfiinţarea Imperiului Latin de Răsărit şi numirea de patriarhi latini în Constantinopol, Antiohia şi Ierusalim, par să confirme faptul că visul teocratic al papismului se împlinise, mai ales că, în aceeaşi perioadă, toţi regii şi conducătorii politici ai Europei sunt – direct sau indirect – vasali papei[2].

În orice caz, punctul culminant al raţionalismului scolastic e acompaniat de secularizarea totalitară a Bisericii Latine, de transformarea papilor în adevăraţi lideri politici cu aspiraţii lumeşti nedisimulate şi lipsiţi de scrupule în aplicarea lor. De altfel, orice ideologie dogmatică raţionalistă e acompaniată, inevitabil, de simptomele totalitarismului brutal ce promovează violenţa flagrantă, simptome pe care le putem constata în toate stadiile ulterioare ale evoluţiei politice a Occidentului[3].

---

[1] Vezi Southern, pp. 157-158, 164. L. Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Köln, Graz, 1958.

[2] Vezi F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III*, Roma, Univ. Pontif. Gregoriana (Miscellanea Historiae Pontificiae), 1954; G. Haendler, *Die Weltmacht des Papsttums im hohen Mittelalter*, Berlin (Evang. Verlagsant), 1965.

[3] Vezi Z.K. Brzezinski, *Totalitarianism and Rationality*, în „American Political Science Review", 50 (1956), pp. 751-763; H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1966.

Principiul infailibilității papale (De Romani Pontificis infallibili magisterio), fundamentat pe *Summa Theologiae* (1266/72) a lui Toma d' Aquino[1], va consacra postulatul de conducere infailibilă, întruchiparea autorității dogmei în persoana papei care nu îngăduie nici o formulă de contestare logică. Mai devreme, în aprilie 1233, papa Grigorie IX înființase prin bulă papală instituția Inchiziției (Inquisitio) care urma să fie alcătuită îndeosebi din dominicani, „tagma celor învățați"[2]. Iar în 1252 papa Inochentie IV introdusese tortura ca metodă de anchetare în cadrul proceselor ereticilor[3], cu scopul de a neutraliza orice formă de împotrivire din partea disidenților, conturând astfel tiparul tuturor nuanțelor ulterioare de totalitarism.

Secularizarea nedisimulată a idealului de unitate bisericească va fi exprimată şi în domeniul artei prin ridicarea maiestuoaselor catedrale ale stilului gotic, acele monumente care surprind, în plan artistic, avântul antropocentric al naturalului către supranatural, primele mărturii ale „silniciei tehnologice" şi ale obedienței re-

---

[1] II, 2, 1 art. 10.

[2] La început, ca inchizitori erau desemnați numai dominicanii. Mai târziu însă, au fost integrați şi franciscanii: C.W. Previté-Orton, *The Shorter Cambridge Medieval History*, Cambridge (Univ. Press), 1963, p. 679. Vezi de asemenea Franzen, pp. 203-204; Heussi/Peter, p. 57, 3; H. Maison-Neuve, *Etudes sur les origines de l'Inquisition*, Paris (Vrin), 1960.

[3] Franzen, p. 204; Previté-Orton, p. 679; Heussi/Peter, p. 56, 3.

surselor naturale la raţiunea umană, minunate expresii artistice ale impunerii silite a autorităţii şi grandorii bisericeşti în faţa simplităţii sentimentului individual[1].

Aceeaşi impunere autoritară a Bisericii va modela structurile şi instituţiile vieţii sociale, du-

[1] „În arhitectura gotică se ascunde un duh al minuţiozităţii care domneşte implacabil întreaga construcţie. Acest duh concepe, prelucrează energiile în plan static şi apoi le fosilizează în ziduri (...). Senzaţia noastră statică e satisfăcută, dar în clipa imediat următoare rămânem surprinşi de faptul că elementele componente nu se mai armonizează organic, ci mecanic, semănând înfiorător de mult cu scheletul unui om... În genere, în construcţia de piatră pare să predomine o violenţă splendidă, voinţa artistului pare să fi câştigat confruntarea cu discreţia. Parcă întreaga compoziţie îi face în ciudă materiei (...). Ramificaţiile, prin structura lor plastică, vor cu orice preţ să arate că în ele se concentrează întreaga activitate a energiilor şi dau impresia că constrâng materia să escaladeze către înălţimile cereşti", P.A. Mihelis, *Viziunea estetică a artei bizantine*, Atena, 1972, pp. 90, 96. Se poate observa o legătură între arta gotică şi cea scolastică, care este mai concretă decât un simplu „paralelism" şi totuşi mai generală decât aceste „influenţe" individuale pe care consilierii eruditi le exercită asupra... arhitecţilor. În opoziţie cu un simplu paralelism, această conexiune este o relaţie autentică de la cauză la efect... La fel ca şi *Summa* scolasticii clasice, catedrala clasică vizează, înainte de toate, totalitatea... caută să întrupeze totalitatea ştiinţei creştine – teologică, naturală şi istorică: Erwin Panofsky, *Architecture gotique et pensée scolastique*, Paris (Minuit), 1970, pp. 83 şi 103 [trad. rom. Erwin Panofscky, *Arhitectură gotică şi gândire scolastică*, traducere şi note Marina Vazaca, postfaţă de Sorin Dumitrescu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999, p. 73]; vezi şi Ch. Yannaras, *Scholasticism and Technology*, în „Eastern Churches Review", VI (1974) 2, pp. 162-169.

când la ierarhizarea strictă a claselor: clerul bisericesc, nobilii-cavalerii şi clasa muncitoare-soldaţii. Prima clasă se roagă lui Dumnezeu, a doua luptă pentru slava Lui, iar ultima Îi slujeşte lucrând[1]. În conştiinţa poporului cele trei clase distincte reprezintă trei modalităţi concrete de sacrificiu riguros pentru răscumpărarea păcatelor în scopul dobândirii mântuirii. Organizarea socială corespunde concepţiei raţionaliste despre unitatea bisericească[2], concepţie ce introduce ideea de înregimentare: comunitatea credincioşilor constituie „armata lui Hristos" (militia Christi) care trebuie să se supună unei discipline totalitare[3], iar Hristos este căpetenia militară în lupta împotriva forţelor răului – proiecţie şi analogie imperfectă a puterii politice a papei. De aceea nu e de mirare faptul că, la începutul secolului al XII-lea, în bisericile apusene îşi vor face apariţia primele icoane care Îl înfăţişează pe Hristos într-o postură brutală inedită, strângând între dinţi paloşul dreptăţii şi al biruinţei[4].

---

[1] Vezi Georges Duby, *Adolescence de la Chrêtienté Occidentale*, Genève (Skira), 1967, p. 61.

[2] Identificarea Bisericii cu întregul societăţii organizate este trăsătura fundamentală ce deosebeşte Evul Mediu de epocile apuse, dar şi de cele viitoare ale istoriei... Biserica era o societate de constrângere, la fel ca şi statul modern... Biserica nu era doar *un* stat, ci era stat*ul*; nu era doar *o* societate umană, ci era *societatea* – *societas perfecta*. Southern, pp. 16, 17, 22.

[3] Vezi Duby, *op. cit.*, pp. 84-85.

[4] *Ibidem*, p. 85.

9.
Preţul secularizării instituţionalizate

Prin actul de excomunicare a întregului Răsărit creştin, depus pe Sfânta Masă a catedralei Sfintei Sofia din Constantinopol (16 iulie 1054) de către cardinalul Humbert, şeful delegaţiei papale, creştinătatea occidentală s-a excomunicat pe sine înseşi şi s-a autoexclus din sânul Bisericii celei Una, Sfântă, Soborniceasca şi Apostolească[1].

Opt zile mai târziu, sinodul convocat la Constantinopol confirma acest fapt, întocmind un decret prin care nu excomunica întreg Occidentul creştin, ci doar „pe cei ce au redactat actul papal al excomunicării Răsăritului şi pe complicii acestora"[2]. Aşadar sinodul constantinopoli-

---

[1] „...năvălind ca nişte vieri sălbatici, au încercat să nimicească credinţa cea dreaptă din cauza diferenţelor dogmatice şi au depus o scrisoare pe sfânta masă a Marii Biserici a lui Dumnezeu (Sfânta Sofia), prin care au aruncat anatema asupra noastră, adică a Bisericii Ortodoxe a lui Dumnezeu, şi asupra tuturor celor care nu împărtăşesc nelegiuirile lor, pe motiv că păstrăm cu evlavie dreapta slăvire", J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenz, 1759, vol. 19, 813 BC.

[2] „Acest decret anatematizează atât pe autorii principali ai actului de excomunicare papal – sfetnici, editori,

tan imputa responsabilitatea evenimentului numai persoanelor implicate în mod conştient în actul de excomunicare, lăsând deschisă posibilitatea ca Bisericile Ortodoxe Răsăritene să desluşească chipul Bisericii în sânul creştinismului occidental latin, chiar dacă acest chip este deformat, schismatic şi alienat. Câteva feţe monahale smerite, încorporate în tradiţia cea una a sfinţeniei ascetice, câteva figuri autentice ale evlaviei laice şi trăitori adevăraţi ai cultului bisericesc vor reuşi să salveze în Apusul secularizat o realitate de viaţă ce izvorăşte din adevărul Bisericii celei nedespărţite, Una şi Sobornicească.

Prin prisma criteriilor fenomenologiei istorico-sociale, actul excomunicării care a oficializat Schisma pare să fi fost dictat de anumite interese de natură politică şi dirijat de intransigenţa şi fanatismul dogmatic. De aceea şi astăzi, în virtutea criteriilor antropocentrice ale „bunelor relaţii" pe care le impune cultura noastră „umanistă", facem eforturi pentru a şterge consecinţele reale ale Schismei. Mai exact, desconsiderăm adevăratele cauze ale Schismei şi legătura lor directă cu impasul tragic în care se află cultura zilelor noastre, substituind cadrele imuabile ale adevărului bisericesc cu un interes de natură morală, în virtutea căruia ambele părţi sunt gata să-şi recunoască „erorile trecutului istoric" şi

---

redactori, cât şi pe cei ce au avut o cunoştinţă cât de mică a acestui act", Mansi, 19, 821A.

cu o concepție sentimentală despre „dragoste" și conciliere lumească[1].

---

[1] Termenul „schismă"... nu poate fi utilizat decât pentru a marca o ruptură între organizațiile eclesiastice identice sau foarte asemănătoare ca mod de viață, credință și formare, ruptură care are la bază cauze fie politice, fie culturale, fie chiar personale, care conduc la o separare administrativă sau de ordin juridic parțială sau totală... Creștinii i-au părăsit, din fericire, pe unii în detrimentul altora, au abandonat întrebuințarea curentă a termenilor „eretic" sau „schismatic": *Rapport Final de la Troisième Conférence mondiale de „Foi et Constitution"*, Lund, 15-28 august 1952, în cartea lui Lukas Vischer, *Foi et Constitution*, Neuchatel (Delachaux et Niestlé), 1968, pp. 93-94. „Dintre impedimentele care împiedică promovarea relațiilor frățești de încredere și respect (între Biserica Romano-catolică și cea Ortodoxă a Constantinopolului), cel mai important este realitatea deciziilor, acțiunilor și evenimentelor de tristă amintire, care au avut ca deznodământ aruncarea anatemei asupra patriarhului Mihail Cerularie și a celor dimpreună cu el de către trimișii tronului papal, aflați sub comanda cardinalului Humbert (1054). Drept urmare și aceștia (trimișii papali) au fost anatematizați de către patriarhul și sinodul constantinopolitan. Acestea sunt evenimentele de tristă amintire ce s-au petrecut în acea perioadă extrem de bulversată a istoriei. Astăzi însă, judecând toate acestea în duhul cumpătării și dreptății, se propagă recunoașterea exagerărilor care au dus la agravarea acestor evenimente și care... pot fi surmontate prin curățirea inimilor, prin dezaprobarea erorilor istorice, precum și prin voința fermă de a se ajunge la o înțelegere și formulare de comun acord a credinței apostolice și a postulatelor sale": *Declarația rostită în cadrul ședinței oficiale la Conciliul II Vatican*, I. Willebrands: *Tomul Iubirii*, Roma-Istanbul, 1971, pp. 279-283.

Poate că acest spirit conciliant prezintă interes pentru organismele bisericeşti instituţionalizate, fiindcă, în realitate, nu are nici o legătură cu viaţa oamenilor, cu salvarea vieţii din „mrejele" raţionalismului şi mecanicizării inumane şi din tirania sistemelor totalitare.

Astăzi trăim cu toţii – deopotrivă răsăriteni şi apuseni – în cadrul aceloraşi consecinţe istorice ale Schismei, consecinţe care se răsfrâng în eşecul unei culturi făurite şi alimentate de cauzele teologice ale Schismei. Problemele noastre sunt aproape comune şi de aceea trebuie să începem să zicem lucrurilor pe nume – dincolo de orice „polemică teologică" – dacă avem curajul necesar de a aborda direct problemele noastre comune.

Adevăratul nume al Apusului nu mai desemnează un topos, ci un tropos (mod) de viaţă, care este modul de viaţă al tuturor celor care trăim sub imperiul tehnocraţiei şi al economiei autonomizate, al puterii birocratice şi al pozitivismului brutal. Dacă nu vom urma calea adevărului „excomunicând" orice urmă de rătăcire din viaţa noastră, acest mod de viaţă se va interpune ca o stavilă în drumul nostru către mântuire.

De aceea termenul în sine de „excomunicare" nu se referă la intransigenţele dogmatice şi la interesele politice, ci la un fapt ultim al iubirii de oameni, care este în acelaşi timp depăşire de sine, depăşirea sentimentalismelor antropocentrice şi a intereselor utilitariste, act eliberator, reve-

lator şi mântuitor. Excomunicarea rătăcirii sau a ereziei pune în evidenţă importanţa adevărului mântuitor atât pentru cel care este excomunicat, cât şi pentru fiecare om care însetează după mântuire şi nu-i sunt suficiente jumătăţile de măsură ale „îmbunătăţirilor" morale şi sociale.

Excomunicarea nu este o metodă de răzbunare sau o sancţiune impusă de către Biserică ereziei şi ereticului, căci nu există pedeapsă impusă „dinspre exterior" când e vorba despre adevărul şi autenticitatea vieţii. Excomunicarea vine întotdeauna *a posteriori* ca o confirmare a autoexcluderii omului de la mântuire şi autenticitatea existenţială, ca o delimitare a rătăcirii de cadrele adevărului şi ale vieţii. Dacă unul sau mai multe mădulare ale Bisericii neagă însuşi adevărul eclesial, modul de existenţă al comuniunii şi al unităţii bisericeşti, sau dacă manifestă tendinţa de a subordona acest adevăr modului de existenţă al omului căzut, crezând că doar ei reprezintă Biserica cea adevărată, atunci ce iubire şi ce indulgenţă mai pot concilia nădejdea şi mântuirea oamenilor cu negarea şi alienarea adevărului mântuirii?

Pentru Bisericile răsăritene excomunicarea Occidentului şi recunoaşterea Schismei (ştergerea papilor din Diptice şi excluderea creştinilor apuseni de la Potirul Euharistiei) a fost un act de abnegaţie crucificatoare şi de dragoste jertfitoare pentru binele neamului omenesc şi pentru

nădejdea oamenilor, dincolo de interesele istorice obtuze şi de compromisurile morale.

Şi ce i-a costat pe răsăriteni excomunicarea Apusului? Cunoaştem cu toţii consecinţele istorice şi abnegaţia crucificatoare ale acestui eveniment. De aceea, încă din secolul al XI-lea şi până în prezent, „unioniştii", apelând la raţionalismul şi argumentele lor utilitariste, urmăresc viaţa istorică a Răsăritului ca pe o ispită continuă. Excomunicând Apusul, Răsăritul a preferat subjugarea popoarelor sale şi desfiinţarea ipostasului şi libertăţii lui culturale şi politice sub falangele nemiloase ale hoardelor de cruciaţi; a preferat „turbanul stăpânirii turceşti" sau „vălul protectoratului latin"; a preferat prigoana şi martiriul, înrobirea de către barbari, afundarea poporului şi clerului – pe durata a patru veacuri întregi – în umilinţa înfricoşător de dureroasă a analfabetismului şi a sărăciei extreme. Preţul ultim plătit a fost dispariţia civilizaţiei elene antice, dezastrul brutalităţii otomane în teritoriile ortodoxe şi pângărirea frumuseţii neasemănate a Ioniei elene.

Dar, mai presus de toate, pierderea „noii Rome", „dragul şi întâiul tron al iubirii", a semnificat pentru Răsărit o infirmitate tragică în interiorul ierarhiei – „al rânduielii şi bunei-cuviinţe sfinte" a „Bisericii universale din toată lumea", o întoarcere silită şi cruntă la umilinţa „universalităţii interiorizate" din primele veacuri ale per-

secuţiilor. „Universalitatea interiorizată" reprezintă o izbândă care uneori se înfăptuieşte, iar alteori se alienează într-o conştiinţă de sine locală şi etnofiletistă sau „confesională".

Pe durata celor patru secole de stăpânire turcească, centrele istorice ale vieţii duhovniceşti răsăritene – Patriarhiile „prim-născute" – îşi pierd semnificativ din putere şi, prin urmare, are de suferit întreaga imagine a unicităţii liturgico-ierarhice, care era exprimată în instituţia Pentarhiei. Instituţia Pentarhiei s-a format în perioada Sinoadelor Ecumenice, ca expresie văzută a unităţii adevărului care există şi e lucrativ în cadrul trupului universal al Bisericii. Această Pentarhie s-a denaturat progresiv către sfârşitul dominaţiei turceşti, devenind, în zilele noastre, o simplă marcă istorică fără funcţionalitate substanţială, o simplă supravieţuire cutumiară şi ritualică a unei anumite articulaţii a „primatelor de onoare" episcopale. Concepţia despre unitatea Bisericilor Ortodoxe se reduce la dimensiunea orizontală de coexistenţă confesională, iar viaţa bisericească se organizează pe fundamentul autonomiei paralele a Bisericilor naţionale „autocefale".

Deformarea concepţiei despre unitate şi fărâmiţarea unicităţii ierarhice a Bisericilor Ortodoxe constituie efectul istoric imediat al procesului de transformare generală şi profundă care s-a realizat în spaţiul duhovnicesc al Răsăritului, pe întreaga

durată a celor patru veacuri de stăpânire turcească. În timp ce Răsăritul este pustiit de barbarismul nemilos al otomanilor, Occidentul cunoaşte o dezvoltare culturală, economică şi socială invers proporţională cu declinul popoarelor răsăritene: se dezvoltă ştiinţele pozitive, liberalismul social-politic, iar economia şi arta cunosc o înflorire fulminantă. Astfel, pentru Răsăritul înrobit, Occidentul începe să întruchipeze idealul avangardismului „iluminat" al civilizaţiei şi, de aceea, „europenizarea" popoarelor răsăritene va fi identificată cu năzuinţa către progres şi dezvoltare.

Atât în ţările Peninsulei Balcanice, cât şi în cele ale Orientului Mijlociu, politica europeană va cultiva în mod sistematic admiraţia pentru „luminile" Apusului, în cadrul unui amplu proces de infiltrare culturală şi economică în spaţiul Imperiului Otoman[1]. La acest proiect va contribui, în mod substanţial, şi puzderia de „misionari" romano-catolici şi protestanţi care au inundat ţările ortodoxe încă de la sfârşitul secolului al XVI-lea[2]. De cealaltă parte însă, inte-

---

[1] Vezi Arnold Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey*, A study in the contract of Civilization, Londra, 1922; Nicolae Iorga, *Points de vue sur l'Histoire du Commerce de l'Orient*, Paris, 1925; J.A.R. Marriott, *The Eastern Question*, Oxford, 1940; Tasos Lignadis, *Dependenţa de străini a Statului Neoelen*, Atena, 1975; Kostas Vergopoulos, *Chestiunea agrară în Grecia*, Atena, 1975.

[2] Vezi Hilaire de Barenton, *Le France catholique en Orient*, Paris, 1902; Steven Runciman, *The Great Church in Cap-*

lectualii răsăriteni care au studiat la universităţile occidentale au implantat în spaţiul ortodox, fără vreo problematizare profundă sau disponibilitate critică, ideile europene ale Renaşterii şi ale Iluminismului, adică „obiectivitatea" ştiinţifică a occidentalilor, dimpreună cu spiritul raţionalist, cu concepţia socio-morală şi utilitaristă despre religie, cu liberalismul raţional al „drepturilor individului"[1], pregătind astfel mişcările naţionaliste ale secolului al XIX-lea[2]. Aşadar, pe durata celor patru secole de stăpânire turcească se produce discret, dar sigur ocuparea progre-

---

tivity, Cambridge, 1968; J. Hajjar, *Les Chrétiens Uniates du Proche-Orient*, Paris, 1962; Timothy Ware, *Eustratios Argenti*, A study of the Greek Church under Turkish Rule, Oxford, 1964.

[1] Vezi Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. Viaţa şi opera lui Théophile Corydalée*, Bucureşti, 1948; I. Karmiris, *Cuvânt despre influenţele externe asupra Teologiei Ortodoxe*, Atena, 1938; E.P. Papanoutsos, *Introducere în Filosofia Neogreacă, Biblioteca de bază*, vol. 35, Atena, 1953. Despre apariţia aceluiaşi fenomen în Rusia vezi N.O. Lossky, *Histoire de la Philosophie russe*, Paris (Payot), 1954; B. Zenkovsky, *Histoire de la Philosophie russe*, Gallimard, Paris, 1952; Alexander Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, 1963.

[2] În secolul al XVIII-lea, dar mai ales al XIX-lea, prin intermediul ideilor inovatoare ale Iluminismului, va ieşi la iveală principiul de drept al naţionalităţilor: Tasos Lignadis, *op. cit.*, p. 14. Vezi de asemenea G. Weill, *L'Europe du XIX siècle et l'idée de nationalité*, Paris, 1938; H. Kohn, *Die Idee des Nationalismus*, Ursprung und Geschichte bis zur französischen Revolution, Heidelberg, 1950.

sivă „dinspre interior" a Răsăritului ortodox de către duhul şi mentalitatea occidentale[1].

Primele semne ale acestei ocupări progresive se vor năpusti brutal în Rusia în timpul domniei lui Petru cel Mare (începutul sec. al XVIII-lea)[2]. Puţin mai târziu, ideologia burgheză utilitaristă a Iluminismului, asociată cu spiritul naţionalist al secolului al XIX-lea, va conduce la mişcările de eliberare a popoarelor balcanice şi, implicit,

---

[1] Cultura vestic-europeană va fi propovăduită făţiş drept urmaşul direct şi organic al tradiţiei eleno-romane. Filosofia occidentală, deşi a pornit doar de la câteva cărţi ale lui Aristotel – şi acestea traduse din arabă –, se consideră pe sine, chiar şi până în zilele noastre, unica prelungire directă a cugetării elene antice. Principalul scop al acestei întreprinderi a fost ştergerea cu totul sau măcar înceţoşarea amintirii trecutului istoric al popoarelor răsăritene şi negarea relaţiei sale nemijlocite cu filosofia antică, ponegrirea *celeilalte* culturi aflate la antipodul Evului Mediu occidental, întunecat şi barbar, împiedicarea asimilării duhului elen viu de către Răsăritul Ortodox. Mai înainte de toate, istoriografia „ştiinţifică" occidentală s-a îngrijit de schimbarea denumirii care să asigure confuzia necesară: Imperiul Elen şi Ortodox de Răsărit a fost botezat cu numele de „Bizanţ". Termenul acesta, străin şi de neînţeles pentru Răsărit, a fost impus apoi în terminologia mondială. Secole întregi, strategia de bază a istoricilor apuseni a fost să acopere Bizanţul cu o pâclă deasă, punându-l în aceeaşi oală cu „Evul Mediu întunecat" al Occidentului.

[2] Vezi Alex. Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, în special pp. 331-333; Tibor Szamuely, *The Russian Tradition*, Londra (Secker and Warburg), 1974, pp. 105-107; Gerald Gragg, *The Church and the Age of Reason (1648-1789)*, Penguin Books, 1976, p. 113 şi urm.

la abandonarea idealului romanității (ῥωμιοσύνη) ortodoxe universale şi la închegarea statelor naționale autonome. De fapt, este vorba despre o autonomie formală, căci, în realitate, statele balcanice şi-au semnat actul de dependență economică şi culturală față de Europa[1].

Formarea statelor naționale va aduce cu sine subordonarea Bisericilor Ortodoxe la interesele vieții național-statale deja europenizate, grăbind fenomenul „autocefaliei" Bisericilor statale. Fiecare unitate statală etnofiletistă se autoproclamă Biserică „autocefală" – în unele cazuri chiar folosind violența, cu prețul şederii prelungite sau de scurtă durată într-o stare de schismă şi cu prețul ruperii comuniunii cu trupul unitar al ierarhiei Patriarhiilor mame.

Concomitent, cele mai multe Biserici autocefale optează pentru titulatura de „Patriarhie", ignorând şi desconsiderând în mod dureros adevărul teologic al instituției Pentarhiei[2]. Pentru a

---

[1] Vezi Hugh Seton-R.W. Watson, *The Rise of Nationality in the Balkans*, Londra, 1917; N. Iorga, *Histoire des Etats balkaniques à l'époque moderne jusqu'à 1924*, Paris, 1925; N. Hudsel, *Greece, the Balkans and the Great Powers* (Foreign Policy Reports, vol. XXI), 1945.

[2] Prima care solicită proclamarea sa ca Patriarhie este *Biserica rusă* (1589). Sinodul întrunit la Constantinopol (1593) îi va recunoaşte această titulatură. Următoarea este *Biserica Greciei*, care îşi proclamă autocefalia în 1833, iar în 1850 este recunoscută de către Patriarhia de la Constantinopol. Urmează *Biserica României*, care îşi proclamă autocefalia în 1859, fiindu-i recunoscută în 1885, iar în 1925 este ridica-

preîntâmpina declanşarea a numeroase schisme irevocabile şi pentru a evita fărâmiţarea trupului unitar al Bisericii Răsăritene, Patriarhiile mame vor fi obligate să recunoască, unul după altul, noile titluri patriarhale.

În felul acesta însă, instituţia Patriarhiei se deformează, secularizându-se într-un simplu purtător de autonomie administrativă. Patriarhiile nu mai constituie centre purtătoare de harisme şi de tradiţii teologice care se întrepătrund organic şi se ierarhizează funcţional, sau care sunt dispuse la orice sacrificiu pentru a sluji adevărului şi unităţii bisericeşti. Încep să apară criterii noi, secularizate, în ierarhizarea „primatelor de onoare", criterii care ţin de superioritatea numerică, forţa economică sau vechimea istorică a titlurilor. Rivalităţile de prestigiu şi interesele politice – în special după subjugarea Bisericilor slave la regimul „vădit anti-religios" şi după manifestarea pretenţiilor Moscovei de a substitui Constantinopolul, autointitulându-se „a treia Romă" – subminează fatal însuşi adevărul Bisericii şi al mântuirii oamenilor, introducând

---

tă la rang de Patriarhie. Apoi *Biserica sârbă,* care îşi proclamă autocefalia în 1879 şi este recunoscută ca Patriarhie în 1920. Mai brutală în revendicările sale naţionaliste de autonomie, *Biserica Bulgariei* este declarată schismatică de către Sinodul constantinopolitan din 1872. Însă, în 1945, Patriarhia Ecumenică anulează schisma bulgară, pentru ca, opt ani mai târziu (1953), să recunoască Patriarhia bulgară. În sfârşit, *Bisericii Albaniei* i se recunoaşte autocefalia în 1937, *Bisericii Poloniei* în 1924, iar *Bisericii cehoslovace* în 1951.

o concepție „federală" despre unitatea Bisericilor-surori, absolut independente[1].

Așadar, nouă veacuri după oficializarea Schismei, în spațiul Răsăritului ortodox, adevărul despre unitatea Bisericii pare învăluit într-un tragic obscur. Dar nici în Occident lucrurile nu stau prea bine: după excomunicarea lui de către Răsărit și după căderea Bizanțului, Apusul nu a apucat să-și îndeplinească idealul rațional al unității bisericești. Încă de la începutul secolului al XVI-lea, își asumă crucea tragică a fărâmițării în plan spiritual și organizatoric, odată cu apariția Protestantismului.

Apărut ca reacție firească la centralismul totalitarist și la autoritatea raționalistă a papismului, Protestantismul constituie faza istorică necesară de majorat a popoarelor occidentale[2]. Numai că acest majorat, deși va îmbrăca forma unei

---

[1] Despre criza actuală a unității Bisericilor Ortodoxe vezi ca indiciu: Paul Evdokimov-Olivier Clément, *Appel à l'Eglise*, rev. „Contacts", nr. 73-74/1971, pp. 193-210; Justin Popovic, *Lettre au Saint Synode de l'Eglise Serbe*, rev. „Contacts", nr. 76/1971, pp. 387-394; Olivier Clément, *La tension entre la Seconde et la Troisième Rome*, rev. „Contacts", nr. 76/1971, p. 395 și urm.; Ch. Yannaras, *Sinodul ce va să fie*, în cartea *Privilegiul deznădejdii*, Atena (Ed. Grigoris), 1973, pp. 128-147.

[2] Reforma implică o bulversare a organizării psihice a indivizilor implicați în aceasta și care trebuie să treacă de la o stare unde totul este fixat pe reprezentarea Absolutului, a Legii, a Dascălului în și prin organizarea vizibilă a Bisericii și a funcționarilor ei în carne și oase, la o stare unde, pentru individ, nu se poate concepe nici un alt intermediar între el și transcendență decât textul pe care-l interpretea-

rebeliuni idoloclaste furioase, va rămâne incredibil de fidel arhetipului şi genitorului său[1]. Încorsetat în aceleaşi supoziţii care au adus la fiinţă atâţia idoli apuseni pe care de altfel a vrut să-i suprime, Protestantismul va reuşi să înfăptuiască tocmai opusul a ceea ce-şi propusese: va sfârşi prin a ignora şi a se debarasa şi de puţinele şi anemicele elemente pozitive ale genitorului său, Romano-catolicismul, amplificând şi absolutizând caracterele negative ale acestuia.

Dincolo de aparenţe, principala cauză a ruperii Romei de trupul Bisericii sobornicesti, a răzvrătirii sale împotriva Tradiţiei apostolice a fost dominarea raţionalismului, a utilitarismului moral şi nevoia imperativă a unei autorităţi obiective. Aceleaşi elemente vor constitui şi trăsăturile de bază ale Protestantismului, însă amplificate la extrem. Diferenţa constă doar în faptul că, în timp ce în Romano-catolicism acestea deservesc supunerii individului la o autoritate văzută, în Protestantism dau frâu liber autonomiei individuale, consolidând puterea absolută

---

că, asumându-şi riscurile şi pericolele proprii: Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, pp. 257-258.

[1] „În sfera teoriei bisericeşti... Grigorie VII şi Bonifaciu VIII îşi au succesorii reali în Calvin şi Knox... Teoriile cu tentă socială ale lui Luther şi Latimer, Bucer şi Bullinger, ale anabaptiştilor din secolul al XVI-lea şi ale levellerilor din secolul al XVII-lea, ale puritanilor (Baxter), anglicanilor (Laud), baptiştilor (Bunyan), quakerilor (Bellers), toate s-au născut în Evul Mediu", R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Penguin Books, 1975, p. 32.

a unei autorități impersonale abstracte, accesibile numai din punct de vedere obiectiv. Desigur, această autoritate este Scriptura, care însă nu e privită ca expresie – consemnare şi descoperire a experienței Bisericii (care numai prin participarea şi trăirea personală a succesiunii Tradiției poate fi abordată) –, ci ca text, izvor autonomizat care face cale liberă arbitrariului subiectiv ca printr-un salt intelectual să se conecteze în mod direct cu comunitatea protocreştină.

Prin urmare Protestantismul consolidează în Apus absolutizarea subiectului uman, grăbind dezvoltarea culturii individualiste a epocii moderne. Fie că se supune autorității unei conduceri totalitariste, fie că se răzvrăteşte împotriva acesteia, individualitatea umană – modul individual de existență – rămâne axul central şi premisa fundamentală a tuturor proiectelor apusene de dezvoltare spirituală şi culturală, dar şi socială, economică şi politică. Setea – cu adevărat sinceră şi potolită cu preţul atâtor sacrificii – a reformatorilor de a se întoarce la autenticitatea nou-testamentară şi protocreştină a rămas influențată de teologia romano-catolică, care i-a dat viață[1], adică în reli-

[1] Cititorul poate găsi o întreagă gamă de teorii interesante care vin să confirme această constatare în următoarele lucrări sugestive, pe care le-am selectat din noianul de bibliografii: Owen Chadwick, *The Reformation*, Penguin Books, 1976; W.V. Loewenich, *Von Augustin zu Luther*, Witten (Luther-Verl.), 1959; J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Reforme*, Paris (coll. Nouvelle Clio), 1965.

giozitatea, logica, virtutea şi mântuirea individuală. Ignorarea sau negarea adevărului persoanei, de oricâtă bunăvoinţă ar fi însoţită, reprezintă un mod de existenţă care se situează la antipozii adevărului şi unităţii bisericeşti, ai autodepăşirii individuale, ai comuniunii şi relaţiei personale, ai icoanei bisericeşti a Prototipului treimic.

Roma va reacţiona violent la această imagine amplificată a păcatelor sale pe care o întrupează Protestantismul, înăsprind polarizarea dintre reformă şi contrareformă, promovând tragedia războiului religios şi impulsionând absurditatea fanatismului care a sfâşiat Europa timp de secole întregi şi a lăsat urme indelebile în fiecare colţişor al său. Polarizarea aceasta nu va conduce – aşa cum probabil era firesc – la o coalizare a resurselor intelectuale ale Protestantismului. Dimpotrivă, subiectivismul religios, o dată emancipat din mrejele obiectivismului romano-catolic, va continua să fărâmiţeze treptat şi constant unitatea creştină a Occidentului. Va constitui imboldul principal al necontenitei generări de noi „confesiuni", fiecare din ele revendicând numele de Biserică şi statutul de interpret autentic al adevărului creştin, însă toate pornind de la premise teologice arbitrare şi inovatoare.

Tragedia fărâmiţării creştinătăţii apusene va atinge cele mai imposibile forme de barbarism şi de alienare a Tradiţiei creştine. Descoperirea Dumnezeului personal şi restaurarea omului în integritatea sa personală, luminarea sensului

existenței, al lumii şi al Istoriei vor fi substituite frecvent cu forme puerile şi stupide de moralism naiv. Dacă ar fi să comparăm – nu doar pe linie duhovnicească, ci şi culturală – teologia celor şapte Sinoade Ecumenice zugrăvită în iconografie, arhitectură şi poezie cu învățătura şi cultul diverselor „confesiuni" sau denominațiuni protestante care au ajuns să participe chiar şi la Consiliul Mondial al Bisericilor, vom constata cu durere că putem vorbi într-adevăr despre o „barbarizare" a creştinismului.

Antagonismul dintre Romano-catolicism şi Protestantism la nivelul unei promovări forțate a „obiectivității" seculare va provoca în Apus transformări fulgerătoare la nivel cultural, social şi politic. Duhul raționalismului şi al pozitivismului utilitarist va constitui terenul comun de manifestare a transformărilor antagonice[1], conturând atât „logica interioară" comună şi unitară a fazelor succesive ale filosofiei europene, cât şi dezvoltarea în paralel a ştiințelor pozitive şi a aplicațiilor lor tehnice[2].

---

[1] „Creştinismul este religia rațiunii; Dumnezeul creştinilor este Dumnezeul naturii... În acest sens, raționalismul a fost o prezumție comună a tuturor confesiunilor; nu a fost o doctrină despre religie, ci o abordare a problemelor sale... Autoritatea rațiunii era considerată superioară autorității revelației", Gerald Cragg, *The Church and the Age of Reason (1648-1789)*, Penguin Books, pp. 159 şi 280.

[2] Natur, Mensch und Menschenrechte, Vernunft und Wissenschaft, Humanität unf Freiheit sind die neuen Schlagworte... Alles wird relativiert auf das Räumliche,

În acelaşi timp, revolta Protestantismului împotriva totalitarismului papal va duce la naşterea „liberalismului politic" european. În învălmăşeala şi tragedia războaielor religioase vor prinde contur tendinţele de autonomizare a anumitor principate şi naţiuni – duhul naţionalismului şi concepţiile raţionalist-utilitariste ale conducerii politice[1]. Noua concepţie „secularizată" despre stat, lipsită de orice fundament metafizic şi aspiraţie către transcendent, e acompaniată de pretenţiile de consolidare a drepturilor individuale şi de reglementare pe cale raţională a drepturilor şi obligaţiilor civile, fără a se ţine seama de diferenţele de clasă socială. Pentru satisfacerea acestor pretenţii se va apela chiar şi la brutalitatea revoluţiilor sângeroase, revoluţii recunoscute pentru pronunţatul lor caracter anticlerical şi antireligios[2].

Zeitliche, Menschliche, manchmal auch Allzumenschliche. Über die Intelligibilität siegt die Sensualität, über die Idealität die Utilität, über die Universalität die Individualität, über die Ewigkeit die Zeit, über das Sollen das Wollen, über das Ganze der Teil, über das Recht die Macht. Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Freiburg (Herder), 1965, pp. 188 şi 245.

[1] Vezi Owen Chadwick, *The Reformation*, p. 25 şi urm.; K.S. Pinson, *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism*, New York, 1934; R. Wittram, *Naţionalismus und Säkularisation*, Lünegurg (Heliand-Verl.), 1949; C.J.H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, New York, 1968; Marc–Edouard Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Genève Paris (Labor-Je sers), 1937.

[2] Vezi Gerald Cragg, *The Church and the Age of Reason*, p. 209 şi urm.; R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capi-*

Dar evenimentul care va pecetlui toate etapele istorice ulterioare ale Apusului, schimbând literalmente întregul mers al lucrurilor, este crearea economiei private, capitalismul. În privința obârşiei capitalismului, părerile sunt împărțite: unii cercetători apuseni susțin că ar fi vlăstarul concepției moralizatoare protestante – îndeosebi a celei calviniste şi puritane – despre muncă şi bani[1], iar alții îl privesc ca produs organic al concepțiilor romano-catolice care au plăsmuit şi sprijinit feudalismul medieval[2]. Însă, în ciuda divergențelor de opinii, cert este că acest sistem

---

talism, p. 273; R. Höhn, *Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson*, Berlin (Heymann), 1935; C.A. Johnson, *Revolution and the Social System*, Stanford, Calif., 1964; K. Griewank, *Der neuzeitlich Revolutionsbegriff*, Frankfurt/M., 1969.

[1] Vezi Max Weber, *Die protestantische Etnik und der Geist des Kapitalismus*, în cartea *Die protestantische Etnik*, Hamburg (Siebenstern), 1973, p. 27 şi urm., 279 şi urm.; E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1965; L. Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, München, 1916; H. Hauser, *Le débuts du Capitalisme*, Paris, 1927; Margaret James, *Social Problems and Policy during the Puritan Revolution*, Londra, 1930; André Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Gèneve (Georg), 1961, în special pp. 477-512.

[2] Vezi Heussi/Peter, p. 81, 4; Previté-Orton, *The Shorter Cambridge Medieval History*, pp. 418-428; Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, New York, 1954, p. 80 şi urm.; A. Fanfani, *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, Londra, 1935; H.M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge, 1933.

îşi trage rădăcinile din principiile religioase ale organizării vieţii sociale occidentale.

Miezul teoretic al ideologiei capitaliste trebuie căutat în dorinţa reprezentanţilor religiilor occidentale – romano-catolici şi protestanţi – de a da evlaviei şi moralei individuale o eficacitate directă, măsurabilă cantitativ şi judiciar recompensabilă. În cazul de faţă, prin morala şi evlavia creştină, se subînţeleg sârguinţa, onestitatea, ne-irosirea, valorificarea „talanţilor" în limite raţionale etc. Munca se autonomizează, se desprinde de necesităţile zilnice concrete, devine obligaţie religioasă şi-şi găseşte îndreptăţirea şi gratificaţia palpabilă în agonisirea bogăţiilor[1]. În paralel, se trece şi la autonomizarea modului de administrare a averilor. Mai exact, averile sunt desprinse de necesităţile sociale concrete şi sunt încorporate în relaţia individuală cu Dumnezeu, relaţie care presupune recompensarea cantitativă a individului[2].

---

[1] Referitor la rădăcinile medievale ale acestei concepţii, vezi Georges Duby, *Adolescence de la chrétienté occidentale*, p. 57 şi urm. Vezi de asemenea Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 117 şi urm.

[2] Ferm convinsă de faptul că caracterul înseamnă totul iar circumstanţa nimic (satisfacţia morală de sine), priveşte păcătoşenia celor care cad nu ca pe o nefericire care trebuie miluită şi iertată, ci ca pe o greşeală morală ce trebuie condamnată. Iar pe cei bogaţi nu îi priveşte cu suspiciune – chiar dacă poate şi-au agonosit averile prin înşelăciune –, ci îi consideră binecuvântaţi, iar averea lor – o răsplată pentru triumful energiei şi voinţei lor: Tawney, pp. 229-230.

Evident că în spatele acestei atitudini se ascunde întreaga țesătură a raționalismului teologic și a utilitarismului moral, precum și concepția juridică atât a evlaviei romano-catolice, cât și a celei protestante, concepție conform căreia păcătoșii trebuie pedepsiți, iar drepții recompensați. Se constată chiar o obiectivare a adevărului și a lumii, o subordonare a acestor două realități la principiile și funcțiile raționalismului și ale utilitarismului, subordonare care se lărgește prin puterea cugetării materializată în mecanism.

În cele din urmă, fundamentul teoretic al ideologiei capitaliste se concretizează în mod nemijlocit și presupune un principiu cu totul nou, nemaiîntâlnit în întreaga Istorie a umanității, în cadrul relației dintre om și producția sau consumul de bunuri materiale: producția și consumul se autonomizează de necesitățile umane, se instituționalizează și devin funcții mecanizate, independente de persoana omului[1], subordonând astfel existența individuală la un mod de viață mecanizat, la o concepție impersonală despre lume și Istorie[2].

---

[1] Economia capitalismului modern nu poate exista decât în măsura în care răspunde nevoilor pe care și le creează ea însăși: Castoriadis, *op. cit.*, p. 220. De asemenea vezi Hugh Stretton, *Capitalism, Socialism and the Environment*, Cambridge (Univ. Press), 1976, pp. 185-199.

[2] În economia capitalistă oamenii, proletarii sau capitaliștii sunt efectiv și integral transformați în lucruri, sunt reificați. Ei sunt supuși acțiunii legilor economice care nu se deosebesc cu nimic de legile naturale... *Ibidem*, p. 22. De

Cu toate că provoacă ascuţirea contradicţiilor sociale la maximum şi duce la alienarea omului în cercul vicios al muncii şi al consumului autonomizat şi mecanizat, cu toate că subordonează problemele esenţiale ale vieţii la interesele economice şi distruge mediul natural, capitalismul se va bucura de un succes uluitor la scară mondială, fiind singurul sistem de organizare a vieţii umane care poate cu adevărat să revendice titlul de universalitate.

Dinamica capitalismului va subordona la principiile şi legile sale chiar şi reacţia violentă şi revoluţionară a marxismului, care apare în secolul al XIX-lea ca o formă de negare radicală şi totalitară atât a prezumţiilor teoretice, cât şi a practicii sistemului capitalist. Occidentul va fi pus iarăşi în situaţia de a trăi o polarizare capitalism-marxism şi se va confrunta cu aceeaşi succesiune de cauze care a dus la scindarea Protestantismului de Romano-catolicism. În contextul istoriei europene, marxismul reprezintă al doilea caz de răzvrătire idoloclast care, încercând să desfiinţeze formele de idolatrizare ale unui sistem, va sfârşi prin a şi le împropria. Atât în teorie, cât şi în practică, marxismul reprezintă o uimitoare extensie a premiselor capitalismului[1],

---

asemenea, vezi J. Hyppolite, *Aliénation et objectivation*, în cartea *Etude sur Marx et Hegel*, Paris, 1955, pp. 82-104.

[1] Vezi apoftegma lui Lukacs: *Le matérialisme historique est la conscience du soi de la société capitaliste*, în cartea lui Maurice

extrăgându-şi seva din aceleaşi izvoare „metafizice" ale tradiţiei şi ale organizării vieţii sociale apusene.

Născut în sânul filosofiei lui Hegel, marxismul este odrasla legitimă a metafizicii apusene, chiar dacă el însuşi vrea să pară total împotriva metafizicii. Şi asta pentru că, atunci când vorbim despre „metafizica apuseană", nu ne referim la anumite articole de credinţă, nici la împărţirea fenomenologică în sisteme idealiste şi materialiste[1], ci la tradiţia comună şi unitară a normelor şi metodelor de cercetare filosofică care au fost consacrate în Occident de către teologia scolastică. Pretenţia pentru „obiectivitatea" adevărului, formularea adevărului într-un „sistem" totalitar, adică închis, care să ofere o interpretare autentică şi desăvârşită a întregii realităţi fizice şi istorice, sistematizarea acestui sistem de interpretare pe baza „principiilor" şi „legilor" pozitivismului „ştiinţific", asigurat de raţionalism, adică subordonarea vieţii la şablonul şi funcţia mecanizată a [illegible] – cu [illegible] atât fu[illegible] creş-

Clavel, *Ce que je crois*, Paris/Grasset, 1975, p. 156. Vezi, de asemenea, Castoriadis, *op. cit.*, p. 479: Nici Marx şi nici mişcarea marxistă nu au gândit vreodată altceva decât „punerea tehnicii (capitaliste) în slujba socialismului" şi modificarea „raporturilor de producţie" (rapid separate de rest şi identificate, nu întâmplător, cu formele juridice de proprietate).

[1] A fi „materialist" nu diferă cu nimic de a fi „spiritualist", dacă prin materie înţelegem o entitate nedefinită, dar exhaustivă, supusă unor legi consubstanţiale şi co-extensive raţiunii noastre: Castoriadis, *op. cit.*, p. 75.

tinismului occidental, transformat într-un „sistem" ideologic, cât şi al marxismului.

Marx îşi fundamentează teoria pe concepţia unui determinism istorico-economic rigid, pe ideea că devenirea istorică şi structurile sociale sunt dirijate de anumite legi „invariabile"[1]. Este ferm convins că legile determinismului raţionalist îl pot ajuta să interpreteze nu numai fenomenul capitalismului în Apus, ci întreaga Istorie a omenirii, indiferent de epocă, condiţii sociale sau cultură.

În orice caz, dezvoltarea marxismului din a doua jumătate a secolului al XIX-lea coincide cu momentul de vârf al pozitivismului raţionalist occidental[2], atât în spaţiul Bisericilor creştine –

[1] Dezvoltarea formaţiunii economice a societăţii este asimilabilă mersului naturii şi istoriei sale: Karl Marx, *Das Kapital*, trad. fr.: *Le Capital* (Éd. de la Pléiade) I, p. 550. În conformitate cu formularea lui Engels, „cursul istoriei este dirijat de legi interne valabile la nivel mondial... Marx a fost primul care a descoperit marea lege a evoluţiei istoriei... Această lege, care are aceeaşi însemnătate pentru istorie pe care legea transformării energiei o are pentru fizică, a constituit pentru Marx cheia înţelegerii istoriei", K. Marx şi F. Engels, *Selected Works in Two Volumes*, Moscova (Editura Limbilor Străine), 1962, I, pp. 126 şi 391.

[2] Dezvoltarea marxismului ca teorie s-a realizat în atmosfera intelectuală şi filosofică a celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea. Această perioadă a fost dominată, cum nu a fost nici o altă epocă a istoriei, de scientism şi pozitivism, datorate acumulării descoperirilor ştiinţifice, verificării lor experimentale şi, mai ales, „aplicării raţionale a ştiinţei în favoarea industriei" – pe o scară nemaiîntâlni-

Conciliul I Vatican, decretarea dogmei infailibilității papale, primele obiecții protestante referitoare la istoricitatea Scripturii –, cât și în domeniul științelor naturale – binecunoscuta exultare și încredere în sine a „pozitiviștilor" vremii, modul mecanizat și determinist de interpretare a realității fizice. Engels compară în nenumărate rânduri marxismul cu darwinismul, accentuând ideea că atât realitatea fizică, cât și devenirea istorică sunt dirijate de către determinismul raționalist[1]. Pozitivismul „științific" al marxismului elucidează „principiile" determinismului istoric cu ajutorul legilor dialecticii, care îi permit să interpreteze totul în mod autentic și să subordoneze viața și gândirea la „directivele" dogmatice.

În mod obligatoriu și inevitabil, această interpretare autentică a devenirii istorice și sociale trebuie să fie întrupată într-o reprezentare concretă, într-o formă văzută. Orice raționalism, în frunte cu cel romano-catolic, este din fire un dogmatism ideologic, de vreme ce nu admite nici o formă de contestare logică a adevărurilor

---

tă până în acel moment: Castoriadis, *op. cit.*, p. 82. Vezi, de asemenea, L. Kolakowski, *The Alienation of Reason; a History of Positivist Thought*, Garden City, N. Y., 1968.

[1] Vezi cărțile sale: *Anti – Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution of Science*, Moscova, 1959 și *Dialectics of Nature*, Moscova, 1954. Vezi de asemenea K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris (Éd. Giard), 1928, p. 6. Idem, *Le Capital*, Pléiade I, p. 915.

sale „obiective"[1]. Iar dogmatismul ideologic implică ideea ca autoritatea dogmei să dispună de un reprezentant văzut, căruia să i se supună necondiţionat toţi credincioşii.

Astfel se naşte în mod firesc „Vaticanul" marxismului, autoritatea infailibilă a Moscovei. Revoluţia rusească din 1917 e înăbuşită inexorabil de către autorităţile birocrate sovietice. Mai mult decât atât, se declanşează o acţiune de reprimare la nivel global a tuturor mişcărilor marxiste, întrucât adevărul nu poate fi concentrat decât în persoana unui singur reprezentant. Prin urmare a fost extirpată tendinţa ca grupările şi mişcările marxiste să fie controlate de către masa populară[2]. Noţiunile „disciplină de partid" şi „principiu infailibil", concepţia raţionalistă despre unitate, care instituţionalizează orice grupare marxistă în spiritul birocraţiei, sunt câteva dintre consecinţele organice ale pozitivismului „ştiinţific" care stă nu numai la baza marxismului, ci şi a întregului edificiu al Romano-catolicismului.

Aşa cum era firesc, aceleaşi principii raţionaliste conduc la misticismul de care este caracte-

---

[1] Esenţialul este faptul că marxismul e o filosofie raţionalistă şi, ca toate filosofiile raţionaliste, oferă dinainte rezolvarea tuturor problemelor pe care şi le pune: Castoriadis, *op. cit.*, p. 57.

[2] Marxismul este astăzi ideologia în fapt a birocraţiei de pretutindeni şi cea a proletariatului de nicăieri... Mişcarea muncitorească organizată este, fără excepţie, integral birocratizată, *ibidem*, pp. 50 şi 86.

rizat orice sistem totalitar închis. Mai precis, duc la mitizarea conducerii infailibile: în spațiul marxismului, lideri precum Lenin, Stalin, Mao Tse Tung constituie amplificări evidente ale cultului personalității, pe care-l întâlnim într-o formă mai moderată în Apus, prin proclamarea „infailibilității" papilor și prin beatificarea acestora.

Se cuvine să adăugăm încă un paralelism, chiar dacă la prima vedere poate părea un paradox: îngrădirea adevărului într-un sistem dogmatic fabricat și ermetic duce, inevitabil, la fărâmițarea vieții în „cele de aici" și „cele de dincolo" – viața de acum și viața viitoare, imperfecțiunea, ne-desăvârșirea și efemeritatea din prezent și plinătatea fericirii mesianice ce va sa fie (după trecerea prin „purgatoriul" dictaturii proletariatului), fericire care este mai presus de orice rânduială lumească[1]. Sistemul dogmatic, întrucât este închis ermetic și inaccesibil experienței imediate, ci numai rațiunii, rămâne întotdeauna la stadiul de făgăduință mesianică, de vreme ce realitatea vieții nu poate fi niciodată închisă sau prestabilită pe cale rațională.

Inevitabil însă „Vaticanul" dă naștere „Protestantismului". Interpretarea principiilor dia-

[1] Vezi Helmut Gollwitzer, *Das Problem der innerweltlichen Eschatologie bei K. Marx – Messianismus und Atheismus*, în cartea *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube* (Siebenstern 33), 1965, p. 66 și urm., 77 și urm.; Willem Banning, *Säkularisierte Eschatologie*, în cartea sa *Karl Marx – Leben, Lehre und Bedeutung* (Siebenstern 73), 1966, p. 80 și urm.

lecticii istorice şi a determinismului economic pe baza textelor marxiste (sola Scriptura) fărâmiţează marxismul într-o sumedenie de secte, la fel cum interpretarea Bibliei a fragmentat Romano-catolicismul într-o puzderie de ramificaţii protestante. Şi, după cum nu se poate vorbi în Apus despre creştinism fără a specifica la ce fel de creştinism facem referire, tot aşa nu se poate vorbi despre marxism fără a preciza la care marxism ne referim: al lui Hruşciov sau al lui Mao, al lui Castro sau al lui Toliati, al lui Tito sau al lui Troţki? Tot în această categorie trebuie inclusă şi sumedenia de grupuri şi grupuleţe ale „extremiştilor de stânga" (gauchistes), al căror număr sporeşte pe zi ce trece. Interesant este faptul că fiecare grupuleţ revendică în exclusivitate titlul de marxism autentic, în funcţie de fanatismul mistic prin care se ataşează de litera doctrinei marxiste.

Deşi au trecut mai bine de nouă secole de la Schismă, viaţa socială şi culturală a Occidentului pare prinsă în întregime în cercul vicios al polarizării dintre capitalism şi socialism, în viziunea integral secularizată a societăţii creştine. Pe de o parte – alienarea omului în cadrul structurilor autonomizate şi impersonale ale consumismului şi capitalismului, iar de cealaltă parte – totalitarismul inuman al sistemelor marxiste, care au ca scop dobândirea „fericirii generale". În ambele cazuri însă, asistăm la aceeaşi imobiliza-

re a vieții în capcana dogmatismului raționalist, care are o viziune mecanicizată și absolutizată asupra economiei; asistăm la aceeași subjugare și contrafacere a omului într-o unitate economică impersonală.

S-a spus în nenumărate rânduri și constituie deja o convingere comună faptul că polarizarea dintre capitalism și marxism nu depășește frontierele unei simple contradicții dintre două sisteme sau două modalități de funcționare a economiei autonomizate, ce au consecințe de natură mai ales sociologică: fenomenologia luptei dintre clase – atunci când este vorba despre capitalul particular și idealul societății fără clase – atunci când este vorba despre capitalul de stat. În realitate, ambele sisteme propun sau impun același mod de viață, care constă în renunțarea la cele mai esențiale aspirații ale existenței umane și încorsetarea absolută a omului în limitele naturii instinctive și animalice, care îl instigă la autoconservare și bulimie egocentrică[1].

Consumismul autonomizat, ca și conținut fundamental al vieții, corespunde perfect nevoii omului de a poseda, de a-și desfăta simțurile, făcându-l să uite faptul că e supus morții. În acest sens, putem constata că în așa-zisele țări „socialiste" cu capital de stat, unde consumismul este supus unui control absolut și unde birocrația

[1] Castoriadis, ...„«principiul plăcerii» întors spre consumare", *op. cit.*, p. 38.

partidelor politice impune poporului o ideologie austeră şi o practică ascetică, dorinţa arzătoare de a beneficia de produsele şi confortul aşa-zisei economii libere reprezintă forma cea mai radicală de sabotaj, fiindcă subminează „din interior" birocraţia politică şi „sistemul" de stat.

Când spunem că consumismul autonomizat corespunde naturii instinctive şi animalice a omului, acest lucru nu implică neapărat saturarea necesităţilor fizice egocentrice ale individului, ci alunecarea omului în vâltoarea consumismului nesăţios. Această cădere se exprimă sugestiv prin absolutizarea politicii (şi a criteriilor politice de recrutare a indivizilor) şi îngrădirea ei în limitele economiei – în cadrul unei tehnici de reglementare a raportului producţie-consum[1]. În consecinţă, politica înăbuşă aspiraţiile esenţiale ale existenţei umane, devine „opiu" al vlăguirii metafizice a maselor, factorul principal al „diluării religioase" a omului occidental.

Valul diluării religioase a maselor acţionează vijelios şi necruţător în Apus[2]. Nu este vorba despre înfrângerea credinţei creştine în urma

---

[1] Este deosebit de elocvent fenomenul occidental al recrutării în masă a creştinilor – clerici şi mireni – în slujba idealurilor aşa-zisei „teologii politice", acest substitut al unei neo-stângi fictive, care nu este nici politică, nici teologie. Vezi Ch. Yannaras, *Capete de teologie politică*, Atena (Ed. Papazisis), 1976, pp. 9, 26, 89.

[2] Vezi Cardinal Renard, *10 ans après le Concile, où vu l'Eglise?* (conţine date statistice ce prezintă un interes de-

confruntării sale cu o altă credință sau ideologie mai solidă. „Criza de credință" din Apus pare să fie mai mult o inutilitate a credinței. Adevărul creştin pare să fi devenit o chestiune de prisos pentru viața omului occidental. Dincolo de elementele strict „religioase" ale credinței, care nu sunt în stare să satisfacă decât necesități individuale de natură psihologică sau emoțională, creştinismul occidental nu pare să mai reprezinte un sens al existenței, al lumii şi al Istoriei, adică un mod şi un conținut de viață esențialmente diferit de ceea ce oferă cultura tehnocrației şi a consumismului.

De altminteri, dacă acceptăm ceea ce susțin cercetătorii apuseni şi anume faptul că această cultură s-a născut şi hrănit în sânul teologiei şi al religiozității apusene, atunci trebuie să acceptăm şi faptul că este firesc ca această religiozitate să fie respinsă astăzi, la fel cum este aruncată coaja după ieşirea puiului din ou. Evoluția istorică a raționalismului, pe care e fundamentată teologia apuseană, a determinat, în mod firesc, reorientarea aspirațiilor către adevăr: adevărul este căutat acum în cadrele pozitivismului „ştiințific" şi ale utilitarismului practic, iar metafizica raționalistă este abandonată în sfera simplei „supoziții" scolastice. De asemenea, concepția legalistă şi activistă despre morala creştină îşi găseşte o realiza-

---

osebit) în rev. „La Documentation Catholique" 7/1976, p. 320 şi urm. Idem, *Que veut l'Eglise?*, Lyon (éd. du Chalet).

re mult mai deplină în cazul mişcărilor marxiste şi „post-marxiste". Prin urmare e firesc ca dinamismul raţional al revoluţiei, şi îndeobşte al activităţii politice, să asimileze şi să şteargă eficacitatea „consecvenţei" şi carităţii morale individuale, de vreme ce conştiinţa politică este scutită de vina şi complexul păcatului.

Desigur, nu se cuvine să ne limităm doar la gnoseologie şi morală, ci am putea da exemple şi din alte domenii ale vieţii, unde diferenţa dintre religiozitatea apuseană şi concepţiile de viaţă ale tehnocraţiei şi consumismului nu este „specifică" sau calitativă, ci strict cantitativă. Prin urmare, „peştele mare" – cultura zilelor noastre îl absoarbe şi îl înghite pe „cel mic" – religiozitatea, adică însuşi pântecele în care a crescut.

Tragismul constă în faptul că, deşi consecinţele fragmentării creştinismului occidental şi ale deformării substanţiale a adevărului şi unităţii eclesiale au luat o amploare înspăimântătoare şi chinuitoare pentru viaţa socială şi politică a întregii omeniri, Biserica Romano-catolică nu a căutat să-şi revizuiască cu smerenie şi promptitudine tactica. Ba, dimpotrivă, şi-a înăsprit atitudinea şi reacţiile şi s-a baricadat în spatele unei organizări antropocentrice. Ca dovadă a înăspririi tacticii Romano-catolicismului stau primele două Concilii de la Vatican (1870 şi 1962)[1], în

[1] Vezi Ioannis Karmiris, *Eclesiologia ortodoxă*, pp. 596, 660 şi urm.; Stylianos Harkianakis (arhiepiscopul Austra-

cadrul cărora se impunea adoptarea unor proiecte mai mature din punct de vedere teologic şi mai consecvente Tradiţiei Bisericii nedespărţite, mai ales după experienţa istorică mai puţin fericită a secolelor de după Reformă.

Dacă în condiţiile crizei de organizare a creştinismului apusean Biserica Latină a preferat să se baricadeze în spatele unui antropocentrism dur, vom observa cu stupoare că faţă de mentalitatea secularizată şi raţionalistă va adopta o atitudine diametral opusă, făcând tot mai multe concesii. Astfel, existenţa istorică a Bisericii precum şi viaţa personală a credincioşilor se transformă într-o acrobaţie schizofrenică şi chinuitoare între conservatorismul static şi liberalismul revoluţionar.

Această acrobaţie va îmbrăca forma unei crize de organizare, mai ales după Conciliul II Vatican, care va descărca desagii lui Eol în sânul Bisericii Romano-catolice. Se va înregistra o înmulţire necontenită a simptomelor neorânduielii interioare care dau impresia că unitatea spirituală şi ierarhică a acestui organism colosal atârnă de un fir de aţă, şi încă unul exagerat de subţire. Diluarea vehementă din punct de vedere religios

liei), *Despre infailibilitatea Bisericii în Teologia Ortodoxă*, Atena, 1965, p. 99 şi urm. Idem, *Constituţia Bisericii după Conciliul II Vatican*, Tesalonic, 1969, pp. 171-186; Hrysostomos Papadopoulos (arhiepiscop al Atenei), *Primatul episcopului Romei*, Atena, 1930.

şi diminuarea autorităţii duhovniceşti a Bisericii Romano-catolice, contestarea radicală a temeliilor papismului de către teologii romano-catolici cu înclinaţii protestante, politizarea în masă a clerului, înmulţirea cazurilor de apostazie, precum şi împuţinarea teribilă a vocaţiei pentru preoţie sunt doar câteva din cele mai des întâlnite simptome ale acestei crize, simptome care umplu aproape zilnic rubricile presei europeane.

Dezorganizarea şi vlăguirea Bisericii Romano-catolice induce în viaţa personală a milioanelor de oameni o confuzie desăvârşită: oamenii îşi văd ţelurile ruinate, nădejdile existenţiale spulberate şi orizonturile vieţii personale încorsetate în limitele supravieţuirii biologice; se văd părăsiţi de comunitatea spirituală care le asigura odinioară echilibrul psihologic în singurătatea copleşitoare a megalopolis-urilor; îşi interiorizează ireversibil complexele de vinovăţie, fiind obligaţi să recurgă la soluţii de refugiu – alcool, stupefiante, erotism impersonal şi fabricat, soluţii care mai apoi devin nevoi imperioase. O teribilă criză morală zdruncină din temelii societatea occidentală influenţând calitatea vieţii sale, iar această criză se datorează îndeosebi faptului că unitatea bisericească a fost deconectată de adevărul autenticităţii existenţiale şi al mântuirii omului.

Acum, când au trecut mai bine de nouă veacuri de la Schismă, dacă am arunca o privire de

ansamblu asupra adevărului şi unității bisericeşti, am constata cu durere următoarele: dacă în Răsăritul Ortodox adevărul unității Bisericii – al mântuirii omului şi al lumii, al autenticității şi al plinătății vieții, plinătate care este unitatea triadică a comuniunii teantropice – pare învăluit în obscur din pricina formării Bisericilor naționale şi a instituționalizării secularizate a vieții bisericeşti, în Apus acest adevăr pare în întregime pierdut. Unitatea eclesială nu mai este raportată la adevărul sau la esența Bisericii, nu mai reprezintă modul de existență descoperit prin întruparea Logosului şi fundamentat ca realitate istorică prin evenimentul Cincizecimii, nu mai constituie restaurarea naturii umane după chipul Prototipului treimic. Unitatea Bisericii este privită mai mult ca un eveniment de identitate ideologică şi „confesională" şi de articulare administrativ-organizatorică, o disciplină noetică şi morală într-o varietate de sisteme de valori „metafizice".

Pierderea adevărului unității înseamnă desconsiderarea sau ignorarea adevărului şi a comuniunii persoanelor, transferarea actului mântuirii în spațiul existenței individuale, adică al strădaniei morale şi al cugetării intelectuale individuale. Evanghelia mântuirii obşteşti a omului şi a lumii „în Hristos" se deformează într-un interes instituționalizat de „îmbunătățiri" individuale sau colective şi de nădejdi „metafizice" abstracte.

Această tragedie istorică a creştinătăţii apusene reprezintă pentru toţi o circumstanţă cumplit de amară, care sfâşie trupul universal al Bisericii, dincolo de „polemicile teologice" şi narcisismul confesional. Nu are rost să înfrumuseţăm constatările noastre de dragul sensibilităţii emoţionale şi al bunelor relaţii „inter-eclesiale". Şi, întrucât mântuirea omului şi a lumii nu constituie o problemă abstractă şi intelectuală, ci problema noastră existenţială, trebuie să încercăm să zicem lucrurilor pe nume.

CAPITOLUL IV

Problema unității în zilele noastre

10.
Unitatea federativă

Unitatea lumii creştine fărâmiţate reprezintă tema centrală a teologiei şi a vieţii bisericeşti de astăzi. Efortul pentru apropierea, dialogul, înţelegerea reciprocă şi conlucrarea dintre diversele Biserici şi confesiuni creştine capătă o formă concretă în cadrul aşa-numitei mişcări ecumenice. Ne este practic cu neputinţă să înţelegem şi să evaluăm corect fenomenul mişcării ecumenice fără o raportare oricât de succintă la rădăcinile şi premisele sale istorice, care datează din secolul al XIX-lea.

Secolul al XIX-lea constituie, fără îndoială, o perioadă deosebit de marcantă pentru viaţa istorică a creştinătăţii apusene. Este perioada în care întreaga Europă este predominată de raţionalismul extrem, care îmbracă forma pozitivismului determinist în domeniul ştiinţei şi a utilitarismului social în sfera rivalităţilor dintre clasele sociale. În paralel, poate fi considerat şi secolul naţionalismului, al autonomizării pe baza criteriilor filetiste şi al polarizării accentuate dintre individ şi colectiv în cadrele economiei capitaliste.

Duhul secolului acestuia va năvăli şi în spaţiul Bisericilor creştine sub forma unei „teologii liberaliste", care va încerca să dilueze sau chiar să şteargă cu totul trăsăturile caracteristice ale credinţei creştine în Dumnezeul treimic şi Dumnezeu-Cuvântul Cel ce S-a întrupat şi a înviat a treia zi[1]. Inevitabil va stârni reacţia promptă a conservatoriştilor, reacţie în fond conciliantă, care are drept scop stabilirea unui compromis între ambiţiile raţionaliste ale vremii, credinţa în dogmele Bisericii şi duhul pietismului[2]. Însă

[1] Şcoala raţionalismului german (reprezentanţi de seamă: H.E.G. Paulus, J.A.L. Wegscheider), şcoala critică (David Friedrich Strauss), şcoala de la Tübingen (Ferdinand Christian Baur), şcoala lui Albert Ritschl, şcoala istorico-religioasă (Herman Gunkel, Ernst Tröltsch). În spaţiul teologiei romano-catolice tendinţe raţionaliste au manifestat Georg Hermes, A. Günther, Alfred Loisy, Albert Houtin, P. Denifle, Hermann Schell. Vezi H. Stephan, M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus* (Töpelmann), 1960, p. 60 şi urm.; A. Houtin, *Histoire du modernisme catolique*, 1913; F. Barbier, *Histoire du catholicisme liberal et du catholicisme social en France*, Bordeaux, 1923.

[2] Precursorul acestui tip de teologie este considerat Friedrich Schleiermacher. Pe aceeaşi linie se mai găsesc: August Neander, August Tholuck, Gottfried Thomasius, J.S.R. von Hofman, Martin Kähler. Reacţia Romano-catolicismului o vom găsi în circulara *Quanta cura*, în celebrul *Syllabus* (lista cu principalele rătăciri ale vremii în domeniile religiei, ştiinţei, politicii şi economiei) şi în *neo-scolasticismul* reprezentat de Giovanni Perrone, Jean-Pierre Gary, M.J. Scheeben. Vezi Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jh. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, Zürich

disputele teologice îi lasă tot mai indiferenți pe creștini: „erudiții se delectează cu reflecțiile filosofice ale lui Feuerbach, Schopenhauer, Strauss, Renan, se orientează către un fel de materialism științific, în timp ce marea majoritate a orășenilor e absorbită de mișcările clasei muncitoare și se zbate în mrejele necredinței. Biserica se înstrăinează de popor, bisericile se golesc, cei mai mulți păstrează contactul cu biserica numai pentru botez, mirungere, nuntă și înmormântare"[1].

În paralel (și într-o oarecare legătură organică), se manifestă noi tendințe centrifuge extreme, care fărâmițează lumea protestantă în numeroase grupuri și ramificații, care nu mai păstrează nimic din trăsăturile evanghelice elementare ale Bisericii[2]. Se ivesc nenumărate „secte" modelate de duhul subiectivismului raționalist, precum și de duhul „eficacității" grupării organizate – un amestec ciudat de raționalism și pietism. Aceste secte vor stârni reacția promptă a conservatoriștilor, reacție concretizată în ideea unei „universalități evanghelice". Însă din nou reacția aceas-

(Zollikon), 1952, p. 379 și urm.; E. Elwein, *Die neuthomistische Theologie*, în „Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung" 3/1949, pp. 306-309.

[1] Vezi Heussi/Peter, p. 122, 3.

[2] În Germania apar comunitățile neo-pietiste (Gemeinschaftsbewegung), iar în lumea anglo-saxonă apar rând pe rând baptiștii (1834), metodiștii, vechi-apostolicii (Irwing), neo-apostolicii, Frații lui Plymouth, Oastea mântuirii, adventiștii, Știința Creștină, mormonii.

ta este în esenţa ei conciliantă, fiindcă îşi propune să alcătuiască o unitate bazată pe credinţa comună în Hristosul Scripturii, fără să pretindă însă compatibilitatea diverselor versiuni de interpretare a Scripturii şi a adevărurilor acesteia.

Din rândurile acestor tendinţe conciliante, pe care le manifestă, în paralel, şi marile confesiuni protestante[1], vor decurge primele tentative de unificare pe linie administrativă dintre luterani şi calvinişti în Germania, prima apropiere faţă de anglicanism în cadrul Congresului de la Lambeth (1867). Aceste tendinţe împăciuitoare au stârnit un interes înflăcărat şi în Franţa, Ţările de Jos şi Peninsula Scandinavă. Însă cea mai impresionantă răsfrângere a acestor tendinţe conciliante a fost apariţia în lumea anglo-saxonă a două mişcări cu caracter mondial în care e implicat tineretul creştin: „Frăţia tinerilor creştini" – Y.M.C.A. (1844) şi „Uniunea tinerilor creştini" – Y.W.C.A. (1855), mişcări care se vor extinde progresiv în multe ţări din toate continentele.

Eforturile pentru apropierea, colaborarea şi unificarea administrativă a confesiunilor protestante va lua o amploare impresionantă în secolul al XX-lea, mai ales din cauza indiferenţei religioase mereu crescânde în rândul maselor şi a ameninţării venite din partea mişcărilor antireli-

[1] Vezi H.-H. Schrey, *Einigungsbestrebungen von 1800 bis 1920*, R.G.G., vol. II, p. 390 şi urm. De văzut şi bibliografia pe care o oferă.

gioase organizate. Bisericile protestante locale din Germania (Landeskirchen) vor izbuti să fondeze o primă (deşi palidă) formă de federaţie în 1922 (Deutscher evangelischer Kirchenbund), pentru ca, unsprezece ani mai târziu (1933), să reuşească şi unificarea administrativă deplină, prin înfiinţarea Bisericii Evangheliste Germane (Deutsche evangelische Kirche). O unificare asemănătoare va fi înfăptuită şi în Franţa – Eglise réformée de France (1938), Elveţia (1920), Olanda (1946) etc.[1]

În lumea anglo-saxonă şi îndeosebi în America, aceeaşi mişcare va căpăta dimensiuni deosebit de largi, urmărind apropierea, colaborarea şi unirea tuturor Bisericilor creştine din întrega lume. Din sânul acestei mişcări s-au născut organisme internaţionale concrete de provenienţă exclusiv protestantă, care s-au lărgit progresiv prin participarea ortodocşilor, constituind astfel fundamentul de formare a aşa-numitei mişcări ecumenice. În anul 1910 se înfiinţează Congresul Mondial pentru Credinţă şi Organizare (World Conference for Faith and Order) şi Consiliul Internaţional Misionar (The International Missionary Council). Urmează apoi, în 1914, Alianţa Mondială pentru Promovarea Prieteniei Internaţionale prin intermediul Bisericilor (The World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches), iar în 1920 Miş-

[1] Vezi R. Rouse–S.C. Neill, *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, Londra, 1954, p. 496 şi urm.

carea Mondială pentru Viaţă şi Muncă (World Movement on Life and Work).

În anul 1938, în cadrul unui congres mondial desfăşurat în Utrecht (Olanda), la care au participat protestanţi şi ortodocşi, s-a hotărât fuziunea celor două organizaţii W.C.F.O. şi W.M.L.W. într-un singur organism – Consiliul Mondial al Bisericilor (World Churches Council). Principala responsabilitate a acestuia va fi organizarea mişcării ecumenice, la care nu vor mai participa din propria iniţiativă grupări religioase restrânse, ci delegaţii oficiale care vor reprezenta Bisericile şi confesiunile creştine. Izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial zădărniceşte însă planurile înfiinţării imediate a acestui organism, care va lua fiinţă abia în 1948, când are loc prima Adunare Generală de la Amsterdam, la care au participat 351 de reprezentanţi, dimpreună cu 238 de suplinitori, dintr-un total de 147 de Biserici şi confesiuni creştine din 44 de state. Bisericile Ortodoxe au fost reprezentate numai de către Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului, Biserica Ciprului şi Biserica Greciei. Au participat, de asemenea, reprezentanţi ai Bisericilor anti-calcedoniene răsăritene, ai catolicilor vechi şi ai anglicanismului[1].

---

[1] Vezi Harold E. Fey, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968*, Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht), 1974; H.H. Harms-W.A. Visser't Hooft, *Ökumenische Bewegung*, R.G.G., vol. IV, pp. 1571-1581; Vasileios Stavridis, *Istoria mişcării ecumenice*, Atena, 1964. Toate aceste trei lucrări conţin bibliografii bogate despre mişcarea ecumenică.

În statutul adoptat de Adunarea de la Amsterdam, Consiliul Mondial al Bisericilor este definit ca „frăţia Bisericilor care-L mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor". Această bază – condiţie de participare la Congres – a fost completată treisprezece ani mai târziu, în cadrul Adunării Generale de la New Delhi (1961 – India) în felul următor: „C.M.B. reprezintă o frăţie a Bisericilor care Îl mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor în conformitate cu Scripturile şi care încearcă să răspundă în comun la chemarea obştească de a-L mări pe singurul Dumnezeu: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt".

Biserica Romano-catolică a refuzat să participe atât la mişcările premergătoare de la începutul secolului al XX-lea, cât şi la instituţionalizarea mişcării ecumenice prin intermediul C.M.B. „Decretul Sfântului Scaun" din 1927 interzice cu strictețe participarea romano-catolicilor la mişcările ecumenice[1] din motive bine întemeiate, pe care le prezintă Papa Pius XI în enciclica sa, *Mortalium animos* (1928): „Unirea creştinilor nu poate fi realizată în cadrul unor congrese pancreştine, ci numai prin întoarcerea celor ce s-au rupt de singura Biserică adevărată a lui Hristos, care este cea Romano-catolică"[2]. Vaticanul s-a limitat în a trimite reprezentanţi în calitate de ob-

[1] Vezi Heussi/Peter, cap. 138, 2. Franzen, p. 359 şi urm.
[2] Vezi *Acta Apostolicae Sedis*, 20/1928, p. 13 şi urm.

servatori la congresele internaţionale creştine, precum şi la adunările C.M.B.

Un prim pas către „deschiderea" Bisericii Romano-catolice faţă de mişcarea ecumenică a fost făcut, indubitabil, prin înfiinţarea unei Cancelarii speciale la Vatican (1960), care avea drept scop promovarea unităţii dintre creştini[1]. Însă „Decretul despre Ecumenism" (Decretum de Oecumenismo) al Conciliului II Vatican nu a lăsat loc pentru o interpretare prea optimistă a acestei „deschideri". Decretul recunoaşte înrâurirea harului Sfântului Duh asupra mişcării ecumenice în efortul ei de a restaura unitatea creştină, însă concomitent stabileşte condiţia fundamentală a unităţii – întoarcerea „fraţilor ce s-au rupt" (fratrum seiunctorum) în sânul Bisericii Catolice care are îl are drept cap pe însuşi succesorul Apostolului Petru, papa de la Roma. Aşadar „deschiderea" romano-catolicilor faţă de iniţiativele ecumenice se reduce la constatarea că, fără îndoială, „toţi cei care cred în Hristos şi care au primit botezul în mod corect se află într-un fel de comuniune cu Biserica Catolică, chiar dacă această comuniune nu este deplină" (Decretum de Oecumenismo, cap. I, p. 3)[2].

---

[1] Vezi Herder, „Korrespondenz" 14/1960, p. 514; Johann Chr. Hampe, *Ende der Gegenreformation?*, Berlin-Mainz, 1964, p. 135.

[2] Vezi şi Paul Evdokimov, *Comments on the Decree of Oecumenisme*, în „The Ecumenical Review", 17/1964-1965, pp. 97-101; Ioannis Karmiris, *Şedinţa a treia a Conciliului II Vati-*

Desigur, în pofida intransigenței afișate în mod oficial, Conciliul II Vatican inaugurează o perioadă istorică, pe durata căreia Biserica Romano-catolică practic cochetează sistematic și metodic cu mișcarea ecumenică. Trimiterea de delegații în calitate de observatori atât în cadrul adunărilor plenare ale C.M.B., cât și în cele parțiale, va deveni tot mai oficială, căpătând forma unei colaborări deschise – care totuși își păstrează în continuare caracterul neoficial, în special prin instituționalizarea colaborării la nivelul unor echipe mixte, alcătuite din reprezentanți ai C.M.B. și membri ai Cancelariei Vaticanului, echipe care vor avea drept scop promovarea unității creștine.

În antiteză cu tactica romano-catolică, ortodocșii și-au exprimat fără rezerve și de la bun început atitudinea pozitivă față de mișcarea ecumenică. Și tocmai datorită bunăvoinței ortodocșilor, care au răspuns afirmativ la chemarea protestanților, eforturile acestora din urmă au căpătat caracter „ecumenic". În caz contrar, toată această mișcare ar fi rămas la stadiul unui dialog steril inter-protestant și n-ar fi avut autoritatea și eficiența unei conlucrări „pancreștine".

Etapele istorice ale participării ortodocșilor la mișcarea ecumenică sunt cunoscute și îndelung

---

can, în „Ecclesia" 42/1965, pp. 391-398; Ch. Yannaras, *Despre „Decretum de Oecumenismo"*, în cartea *Ce înseamnă să fii cinstit cu Ortodoxia*, Atena (Aster), 1968, p. 98 și urm.

comentate. Dacă ar fi să facem o retrospectivă a momentelor principale ale acestei implicări, am putea consemna următoarele evenimente: În anul 1902, Patriarhul Ecumenic Ioachim III trimite o circulară către toate Bisericile Ortodoxe autocefale, în care dezbate problema relațiilor din sânul Ortodoxiei şi propune „găsirea unor puncte de întâlnire şi contact cu celelalte Biserici... în vederea pregătirii unui câmp propice apropierii fireşti şi amicale reciproce şi stabilirii bazei, măsurilor şi mijloacelor celor mai potrivite pentru realizarea acestei apropieri, în deplinul acord comun al tuturor membrilor Bisericii noastre Ortodoxe soborniceşti"[1].

Urmează *Proclamația sinodală* din 1920 a Patriarhiei Ecumenice de la Constantinopol[2], adresată „Bisericilor lui Hristos de pretutindeni, pe care nu le socoteşte străine şi înstrăinate de Biserica Ortodoxă, ci înrudite cu ea şi surori întru Hristos" şi către care adresează un apel comun „de a nu se lăsa mai prejos față de autoritățile politice, care, conformându-se întocmai duhului Evangheliei şi învățăturii lui Hristos, au adoptat deja cu succes aşa-numita Comuniune a Națiunilor, cu scopul de a promova dreptatea şi de a cultiva dragostea şi armonia dintre neamuri".

---

[1] Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe Soborniceşti*, vol. II, Graz (Akademisch. Druck), 1968, p. 1034 şi urm.

[2] *Ibidem*, vol. II, p. 1055 şi urm.

Proclamația recomandă în mod concret „stabilirea unor relații amicale și încheganea unui acord comun între Biserici", care să-și propună următoarele obiective: stoparea prozelitismului confesional, adoptarea unui singur calendar care să ofere posibilitatea de a fi sărbătorite simultan marile sărbători creștine, schimbul reciproc de epistole cu ocazia marilor sărbători, colaborarea dintre Facultățile de teologie și promovarea schimbului de experiență dintre studenții teologi, organizarea unor congrese pancreștine, „analiza la rece a diferențelor dogmatice pe linie strict istorică", respectarea reciprocă a obiceiurilor și moravurilor locale, reglementarea problemei căsătoriilor mixte, ajutorarea reciprocă în desfășurarea actelor filantropice și sociale.

Nu ne permitem să facem o critică teologică „în fugă" a acestei Proclamații, fiindcă o asemenea tentativă s-ar putea dovedi anevoioasă și riscantă. În orice caz, Proclamația a fost primită cu entuziasm și recunoscută în unanimitate de către analiștii istorici ortodocși și protestanți ai mișcării ecumenice[1]. Ne încumetăm, totuși, să expri-

[1] „...renumita Proclamație... care a fost considerată chiar și de către protestanți «a patra rădăcină a Consiliului Mondial al Bisericilor»": I. Karmiris, *Biserica Ortodoxă în dialog cu bisericile eterodoxe*, Atena, 1975, p. 19. „Circulara din anul 1920... a înaintat un proiect perfect din punct de vedere teoretic și aplicabil în plan practic, care promova armonia în relațiile dintre Bisericile lui Hristos și propunea o colaborare la nivel mondial. Foarte multe dintre

măm din start o rezervă care ar trebui să dea de gândit: dincolo de faptul că intră în contradicție – cel puțin aparentă – cu Circulara din 1902, precum şi cu poziția romano-catolică fermă în ceea ce priveşte eclesiologia, Proclamația sinodală din 1920 pare că încearcă să substituie sau să suprime adevărul Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească şi taina existențială a mântuirii, în favoarea unei ideologii socialiste şi a unei concepții pietiste despre creştinism. Dacă ar fi să ne justificăm afirmația de mai sus, am putea aminti doar două probleme esențiale ale Proclamației: subestimează şi relativizează diferențele dogmatice – ceea ce denotă o concepție confesional-academică despre dogme – şi promovează utilitarismul moral, cu scopul de a accentua necesitatea apropierii dintre Biserici.

În Proclamație este exprimată opinia că nu diferențele dogmatice împiedică „apropierea şi comuniunea dintre Biserici", ci „superstițiile, practicile şi ambițiile vremurilor trecute, care au zădărnicit de atâtea ori lucrarea unirii". De aceea, accentuează în exclusivitate necesitatea „dezvoltării unor relații inter-ecleziastice sincere şi trainice", fiindcă s-au înmulțit pericolele care amenin-

---

articolele sale au fost puse în practică în secolele următoare": V. Stavridis, *Istoria mişcării ecumenice*, p. 23; W.A. Visser't Hooft, *Report*, în publicația „Central Committee Minutes" (Rhodos, Grecia, 12-27 august 1959), Geneva (W.C.C.), 1959, pp. 95-97.

ță nu doar integritatea anumitor Biserici, ci Biserica în totalitatea sa: „alcoolismul care pe zi ce trece ia dimensiuni tot mai mari... luxul excesiv și de prisos... înclinarea abia stăpânită spre plăcerile și poftele trupești... urâciunea dezmățului libertin care se observă astăzi în filologie, pictură, teatru și muzică ... divinizarea bogăției...".

Nu face însă nici o aluzie la adevărul că, nici chiar dacă și-ar vindeca aceste răni sociale, omul nu-și asigură mântuirea; la adevărul că singura șansă de izbăvire din întunericul morții și al deznădejdii este realitatea existențială a unității eclesiale, modul treimic de existență în cadrul vieții singurului Trup al Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească – chiar dacă întruparea istorică a acestui adevăr se află ascunsă undeva în colțurile îndepărtate ale îndelung chinuitului Răsărit.

Proclamația sinodală din 1920 a fost consacrată ca fiind „harta în vigoare a participării Ortodoxiei la mișcarea ecumenică"[1]. S-ar putea susține însă și contrariul. Și anume că spiritul și

[1] I. Karmiris, *Biserica Ortodoxă în dialog cu Bisericile de altă credință*, p. 19. V. Stavridis, *Istoria mișcării ecumeniste*, p. 21. Extrem de edificatoare este informația lui V. Stavridis cum că Proclamația sinodală „este opera Consiliului Profesoral al Facultății de Teologie din Halkis, alcătuit din Ghermanos Strinopoulos al Seleuciei (mai târziu mitrop. de Thyatira), I. Evstratios, V. Stefanidis, V. Antoniadis și P. Komninos. Aceștia au fost membrii subcomisiei care, dimpreună cu comisia specială, s-a pronunțat asupra Proclamației Si-

mentalitatea Proclamației conturează şi atitudinea protestanților față de ortodocşi, influențând întreaga constituție şi structură a C.M.B. Cu alte cuvinte, ortodocşii vor fi „tratați" de către protestanți prin prisma concepțiilor eclesiologice şi soteriologice ale acestei Proclamații.

Încă din momentul înființării sale, C.M.B. nu s-a dovedit a fi spațiul de întâlnire şi dialog al tradițiilor teologice şi spirituale (la nivelul modului diferit de a percepe şi trăi taina Bisericii), menit să redescopere faptul existențial al unității bisericeşti, calea spre mântuirea pe care o propovăduieşte Biserica. În principiu, în cadrul Consiliului nu sunt reprezentate tradițiile bisericeşti, ci conducerile organismelor ecleziastice instituționalizate, pe baza unui plan de organizare tipic occidental, a unei „confederații" de Biserici. Acest criteriu de convocare şi funcționare, dincolo de declarațiile teoretice, mută dialogul ecumenic de la nivelul tradițiilor la cel al reprezentării numerice a Bisericilor şi confesiunilor creştine. Mai precis, participarea la Consiliu se face în funcție de numărul de parohii pe cap de locuitor, fie că e vorba despre denominațiuni proaspăt înființate care vin cu inovații şi doctrine teologice arbitrare, fie despre Patriarhii întemeiate de Sfinții Apostoli, care au dat atâția sfinți şi ale căror tradiții teologice datează de veacuri întregi. Şi, întrucât confesiunile protes-

---

nodale". Cu o astfel de distribuție este de la sine înțeles caracterul teologic inconfundabil al Proclamației.

tante sunt incomparabil mai numeroase decât Bisericile Ortodoxe naționale locale, viața, deciziile și mărturia C.M.B. pentru contemporaneitate sunt influențate, la modul exclusiv, de superioritatea numerică a voturilor protestante.

Elocvent este faptul că, în Comisia Centrală a Consiliului, organul care ia deciziile esențiale, o singură ramificație protestantă (calviniștii) din cele treisprezece participante deține o evidentă majoritate electorală în raport cu toți ortodocșii la un loc. La fel, metodiștii au o majoritate copleșitoare în raport cu toate cele patru Patriarhii mame ale Răsăritului Ortodox. Atât Patriarhia Alexandriei, cât și cea a Antiohiei au în Comisia Centrală a C.M.B. același număr de reprezentanți ca și „Oastea Mântuirii"[1]...

Oricum, Proclamația sinodală din 1920 nu reprezintă singurul caz în care ortodocșii și-au exprimat poziția față de problema mișcării ecumenice. Inițial, atât Patriarhiile Alexandriei și An-

[1] Justificăm această comparație axiologică pentru eventualii cititori neinformați făcând următoarea precizare: De obicei reprezentanții „Oastei Mântuirii" (Salvation Army) se abțin de la discuțiile în jurul temei Potirului Euharistic, fiindcă în adunările lor l-au desființat pentru simplul motiv că sunt... anti-alcoolici. Așadar Patriarhiile Alexandriei și Antiohiei, purtătoare și chezașe ale unei teologii și sfințenii de veacuri întregi și cu realizări de excepție în domeniul vieții culturale (de pildă), au în Comisia Centrală a C.M.B. vot egal cu reprezentantul anti-alcoolic al „Oastei Mântuirii".

tiohiei, cât şi Bisericile Rusiei, Serbiei, României, Georgiei, Bulgariei, Poloniei, Cehoslovaciei şi Albaniei refuzaseră să participe la înfiinţarea şi lucrările C.M.B. Reprezentanţii acestor Biserici s-au întrunit în cadrul unui congres convocat la Moscova (8-18 iulie 1948) cu ocazia împlinirii a 500 de ani de la declararea autocefaliei Bisericii ruse, pentru a se pronunţa în privinţa adevărului Bisericii. Astfel, au proclamat adevărul Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească, în contra-distincţie cu adevărul deformat al papismului, precum şi cu tendinţele de unire ale mişcării ecumenice, care urmăreşte „crearea unei Biserici ecumenice, capabile să exercite influenţă asupra chestiunilor de importanţă mondială..., şi înfăptuirea unirii în plan social, economic şi politic"[1].

Însă fermitatea iniţială a atitudinii ortodocşilor treptat se va deteriora, iar Bisericile amintite mai sus, una după alta, vor depune cereri de a deveni membre ale Consiliului, cereri care le vor fi admise. Şi astfel, la a Treia Adunare Generală de la New Delhi (1961) vor participa aproape toate Bisericile Ortodoxe în calitate de membre ale C.M.B. Mai dureros este faptul că, după ce au încălcat hotărârea Congresului de la Moscova, prin care îşi asumaseră un angajament sub-

[1] Vezi I. Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe soborniceşti*, vol. II, p. 1044 şi urm.; V. Stavridis, *Istoria mişcării ecumenice*, pp. 73-74.

stanţial, nici măcar n-au avut buna-cuviinţă să întocmească un document scris prin care să-şi justifice acest demers.

În afară de Congresul de la Moscova, Bisericile Ortodoxe şi-au exprimat reticenţa cu privire la deciziile şi formulările teologice stabilite în cadrul întâlnirilor ecumenice şi prin intermediul declaraţiilor particulare întocmite de reprezentanţii acestora, declaraţii în care se răsfrâng mărturia, credinţa şi conştiinţa de sine a Bisericilor răsăritene[1]. Toate aceste mărturii ar trebui să constituie cândva subiectul unei analize teologice sistematice, folositoare mai ales pentru Istorie, din moment ce n-au reuşit niciodată să influenţeze funcţionarea şi cursul C.M.B. sau viaţa lăuntrică a Bisericilor Ortodoxe.

În realitate, pentru viaţa istorică a ortodocşilor – atât a mirenilor, cât şi a ierarhiei administrative – consecinţele participării la mişcarea ecumenică sunt mai degrabă lipsite de importanţă. Aceasta a favorizat, îndeosebi, atât cercurile teologiei academice, care au fost mult mai deschise la concepţiile confesional-doctrinare despre creştinism, cât şi conducerile statale, în măsura în care le-a adus anumite beneficii în ceea ce priveşte politica, economia, reputaţia şi relaţiile internaţionale. Cert este că ecumenismul i-a împărţit pe

[1] Vezi I. Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe sobornicesti*, vol. II, pp. 1061-1077; V. Stavridis, *Istoria mişcării ecumenice*, pp. 134-152.

teologii ortodocşi în două tabere: de o parte se situează teologii progresivi care îl privesc ca pe lucru pozitiv, o provocare prolifică a sensibilităţii teologice, care le oferă alternativa unei problematici mai profunde, iar de cealaltă conservatorii fanatici, care îl acuză ca fiind o formă de sincretism confesional şi „pan-erezie" (*παναίρεσις*). Însă marea majoritate a mirenilor şi clericilor ortodocşi a rămas mai degrabă indiferentă, fără a avea vreo tangenţă cu mişcarea ecumenică.

Nu acelaşi lucru se poate spune în cazul creştinismului apusean, unde consecinţele mişcării ecumenice au luat un curs impresionant pentru întreaga viaţă bisericească. În Occident, în majoritatea cazurilor, denominaţiunile creştine conviețuiau în acelaşi mediu social. Prin urmare apropierea, colaborarea şi cunoaşterea reciprocă le-a oferit şansa de la sine înţeleasă de a lepăda complexele penibile ale prejudecăţilor, fanatismului, intransigenţei dogmatice şi izolării sociale, şansă pe care însă au valorificat-o cu o întârziere tragică. În ciuda împotrivirii iniţiale a Romei, se pare că cea mai impresionantă izbândă a ecumenismului a fost apropierea dintre romano-catolici şi protestanţi, cu precădere la nivelul păturii laice. Brusc creştinii occidentali au descoperit că diferenţele care i-au separat timp de veacuri întregi nu au absolut nici o legătură cu viaţa, mentalitatea şi evlavia lor comună. Aceeaşi concepţie doctrinară despre dogme şi ace-

laşi pietism care au generat şi fundamentat formele instituționalizate ale mişcării ecumenice îi fac acum pe creştinii apuseni să conştientizeze faptul că în fond şi la urma urmei sunt identici.

Mişcarea ecumenică a constituit indubitabil şi un prilej favorabil pentru promovarea nestingherită a Bisericii, teologiei şi spiritualității ortodoxe în spațiul occidental. Prezența ortodocşilor – indispensabilă în vederea asigurării caracterului pancreştin al mişcării ecumenice – a oferit creştinilor apuseni atât ocazia de a cunoaşte Bisericile apostolice răsăritene, care fuseseră uitate într-un mod cu totul întâmplător sau metodic, cât şi de a descoperi bogăția Tradiției lor spirituale.

Acest proces de descoperire a căpătat dimensiuni impresionante mai ales după cel de-al Doilea Război Mondial, datorită influenței substanțiale a diasporei ortodoxe ruse din Occident, a cărei teologie se ridică la înălțimi nebănuite. Astfel, scrierile Sfinților Părinți răsăriteni, monahismul şi în special isihasmul, icoanele, imnologia şi cultul creştin ortodox au devenit obiecte de studiu pentru centrele de cercetare, catedrele universitare, revistele şi editurile specializate, dar şi pentru interesul general al laicatului[1]. S-ar putea scrie un întreg studiu despre interesul imens pe care elementul ortodox l-a stârnit în rândul apuseni-

[1] Vezi *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Hrsg. von E. v. Ivanka, J. Tyciak, P. Wiertz, Düsseldorf (Patmos-Verl.), 1971, pp. 759-776.

lor, studiu care să evalueze concret însemnătatea acestui eveniment pentru teologie. În orice caz, viața duhovnicească şi asceza monahală – aspectele esențiale ale prezenței şi mărturiei ortodoxe în Occidentul contemporan – transcend orice tentativă de evaluare sau cercetare obiectivă.

În ciuda consecințelor sale pozitive – apropierea dintre confesiunile creştine apusene şi conştientizarea omogenității lor spirituale, precum şi descoperirea bogăției Tradiției spirituale ortodoxe – mişcarea ecumenică şi, în mod special, C.M.B s-au trezit destul de timpuriu într-o criză profundă de orientare, criză care capătă dimensiunile unui adevărat impas de fiecare dată când Consiliul se confruntă cu problema identității sale eclesiologice sau a perspectivei şi scopului său final. Definițiile biblice şi tradiționale referitoare la unitatea Bisericii nu pot fi aplicate sub nici o formă în cazul acestui organism federal, şi nici nu sunt acceptate de către toți membrii săi. Astfel, caracterul eclesiologic al C.M.B. rămâne nedefinit. Şi chiar dacă s-ar formula o definiție care să fie acceptată în unanimitate, atunci cu siguranță că fiecare Biserică o va interpreta în felul său propriu.

Criza identității eclesiologice deschide larg orizonturile către confuzie, divergențe de opinii şi atitudini arbitrare pentru fiecare decizie referitoare la orientarea şi scopurile principale ale C.M.B. Singura modalitate de a salva existența acestui organism constă în consolidarea struc-

turii sale birocratice care suplineşte în mod nemijlocit lipsa unor perspective substanțiale cu o activitate pe termen scurt, programată pe baza normelor raționale. Foarte timpuriu s-a căzut de acord asupra următorului principiu: dacă formularea identității Consiliului nu e realizabilă în plan teoretic, atunci ea trebuie scoasă în relief la nivel practic, prin structura organizatorică şi acțiunile acestuia. „Lehre trennt, Dienst verbindet" era una dintre lozincile inițiale ale mişcării ecumenice[1], care sugerează neputința teologiei de a se conecta la experiența eclesială a mântuirii.

În cadrul celui de-al patrulea congres al departamentului „Credință şi Organizare", desfăşurat la Montreal în 1963, a început să se concretizeze ideea teoretică a unui fundament al activității ecumenice, care însă n-are nici o legătură cu teologia şi care nu face altceva decât să provoace disensiuni. Tot atunci s-a propus pentru prima oară o schimbare de direcție a țelurilor ecumenismului către factorul uman, adică trecerea „de la teologie la antropologie", de la Biserică la omenire sau chiar „de la Dumnezeu la om"[2]. Cinci ani mai târziu (1968), cu ocazia Adunării Generale a C.M.B. de la Uppsala, această schim-

---

[1] „Predica separă, iar slujirea uneşte": vezi Ernst Lange, *Die ökumenische Utopie, oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?*, Stuttgart-Berlin (Kreuz-Verl.), 1972, p. 36.

[2] Vezi Lukas Vischer, *Foi et Constitution*: Montreal, cap. 5, 28; Jean Meyendorff, *Unité de l'Eglise – Unité de l'humanité* (Louvain, 1971), în rev. „Istina", 16/1971/3, p. 298.

bare de direcţie a fost adoptată în mod oficial sub forma unei ample metodologii, al cărei nucleu îl reprezintă studiul despre om[1].

Ca fundament al acestei teorii a fost fixată convingerea comună că Întruparea lui Hristos şi mântuirea omului nu se epuizează în crearea unei instituţii, ci descoperă planul lui Dumnezeu pentru întreaga creaţie şi, implicit, pentru toată omenirea[2].

Şi totuşi această convingere comună a lăsat complet nedefinit conţinutul adevărului legat de mântuire. Ba, mai mult decât atât, a separat şi diferenţiat posibilitatea mântuirii de noul mod de existenţă „în Hristos", care constă în unitatea şi comuniunea eclesială. Aşadar reorientarea către factorul antropologic, falsa impresie a creştinilor că-şi pot pecetlui singuri soarta mântuirii, deşi trăiesc separaţi de secole întregi, au generat, inevitabil, polarizarea tipic apuseană dintre activitatea obiectivă şi evlavia subiectivă. În cadrul C.M.B. şi, în genere, în sânul mişcării ecumenice, au început să predomine două tendinţe fundamentale, care au provocat o cădere spectaculoasă a nivelului teologic, o diluare teologică a ecumenismului, în adevăratul sens al cuvântului:

Prima tendinţă constă în presiunea puternică în direcţia „politizării" teologiei, adică încer-

---

[1] Vezi *Uppsala Speaks*, Ed. WCC, 1968; *The Humanum studies 1969-1976*, David Jenkins, Editura WCC.

[2] Meyendorff, *op. cit.*

carea de înregimentare politico-socială a Bisericilor. C.M.B. începe să acorde o prioritate tot mai evidentă aspiraţiilor de natură socială şi politică, luând atitudine faţă de problemele acute ale vremii: problema libertăţii şi a drepturilor omului, a egalităţii dintre sexe, a războaielor locale, a înarmării cu armament nuclear, a rasismului şi a justiţiei sociale[1]. Pentru teologii care reprezintă această tendinţă, activitatea politico-socială şi luarea unei poziţii faţă de problemele acute ale

[1] Spre exemplu, a Cincea Adunare Generală convocată în oraşul Nairobi din Kenya (noiembrie-decembrie 1975) a validat decizii şi declaraţii speciale referitoare la următoarele probleme de actualitate internaţională: situaţia din Orientul Mijlociu, Ierusalim şi Angola, crearea reactoarelor nucleare din Africa de Sud, Pactul de la Helsinki, Timor-ul Oriental, drepturile omului în America Latină, dotarea cu armament la nivel global (Vezi textele cu pricina în volumul *Breaking Barriers – Nairobi 1975*, David Paton, Londra (S.P.C.K.), 1976. În lb. franceză: Idoc, France /L' Harmattan, Paris, 1976. În germană: Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M., 1976).

„Problemele ce ţin de teologie şi eclesiologie, precum şi tema unirii au devenit mai degrabă preocupări secundare pentru acesta (C.M.B.), pe când centrul de greutate a fost mutat în chestiunile de natură socială, politică şi economică: drepturile umane, rasismul, dreptatea socială, dezvoltarea naţiunilor etc. În felul acesta, riscă să-şi piardă prerogativele de Consiliu al Bisericilor şi să se transforme într-o organizaţie politico-socială. Concomitent, ecumenismul bisericesc riscă să se convertească într-un ecumenism secularizat, îndeosebi datorită concepţiilor membrilor săi din America, Africa, Asia şi a celor din ţările europene aflate în spatele cortinei de fier", I. Karmiris, *Biserica Ortodoxă în dialog cu Bisericile de altă credinţă*, p. 78.

contemporaneității se încadrează perfect în misiunea prin excelență a creştinismului de a se implica efectiv în viața oamenilor şi a Evangheliei de a răspunde afirmativ problemelor vremii[1]. Poate că reprezintă chiar ultima şansă de a păstra intactă autoritatea spirituală a organismelor bisericeşti instituționalizate şi a teologiei autentice.

Am putea spune că este firesc ca Bisericile să-şi concentreze atenția asupra activităților politico-sociale, în condițiile în care limbajul teologiei şi al discursului bisericesc nu mai constituie expresia experienței mântuitoare, răspunsul concret la problemele existențiale ale omului, iar nu la cele provizorii sau accidentale[2]. Atunci când prin mântuire se înțelege o simplă vinde-

---

[1] Desigur, reprezentanții acestei tendințe îşi permit să interpreteze diversele pericope evanghelice după propriul plac, întocmai pentru a le adapta pretențiilor politico-sociale „progresiste" ale vremii noastre. Astfel, învățăturile Sfântului Apostol Pavel referitoare la valoarea libertății – care nu se pierde nici chiar prin acceptarea de bună voie a robiei –, rolul femeii în cadrul funcționalității revelatoare a relației conjugale – învățătură care n-are nici o tangență cu concepția contemporană despre „egalitatea dintre cele două sexe" –, supunerea față de autoritățile lumeşti – care au fost „orânduite de Dumnezeu" cu „harul iconomiei Sale", dar pe care „firea sălbăticită" a omului le-a denaturat şi supus intereselor sale –, toate acestea şi altele asemenea sunt eliminate din Scriptură, ca fiind elemente provizorii ce exprimă mentalitatea vremurilor trecute, mentalitate care nu se mai află în concordanță cu Revelația actuală.

[2] Vezi Ch. Yannaras, *Unitatea Bisericii şi unitatea omenirii*, Atena, 1972, pp. 30-31.

care a rănilor morale sau „îmbunătățirea" caracterelor individuale şi a realității obiective, când deontologia utopică şi avântul sentimental sunt depăşite de alte activități individuale, incomparabil mai eficiente, se produce inevitabilul: aceste activități mai eficiente atrag în idealurile lor raționale şi efemere atât pleroma, cât şi teologia secularizată de veacuri întregi.

Este cu adevărat tragică neputința teologilor „pragmatici" apuseni şi a aşa-numitei „lumi a treia" de a întrezări legătura organică dintre adevărul teologic şi experiența mântuirii. Adeseori nu ezită în a-şi manifesta fățiş disprețul față de formulările teologice „teoretice" şi „abstracte" – cum le place să le numească, „exprimate într-un limbaj care nu mai este al nostru"[1], ignorând cu desăvârşire experiența existențială pe care acestea o întrupează. Din moment ce terminologia teologică încetează să mai fie expresia realității mântuirii, transformându-se în cuvinte şi formulări intelectuale lipsite de consistență şi viață, atunci, indubitabil, singura cale de a conserva rânduiala organismelor bisericeşti şi teologia autentică este practicarea activităților politico-sociale.

A doua tendință constă în reacția pietismului conservator față de extrovertirea teologiei

[1] Roger Mehl (prof. al Facultății protestante din Strasbourg), articol din ziarul „Le Monde", 18.08.1971, ce conține concluziile adunării departamentului „Credință şi Organizare" de la Louvain (Belgia, 1971).

şi, implicit, faţă de politizarea acesteia. Mai precis, pietiştii neagă „dimensiunea orizontală" absolutizată a activităţii politico-sociale, insistând asupra întâietăţii „dimensiunii verticale" a mesajului creştin, care duce la renaşterea spirituală a omului, la eliberarea lui de sub tirania păcatului şi la împlinirea poruncilor lui Hristos. După criteriile „dimensiunii verticale", opresorii şi oprimaţii, nedrepţii şi nedreptăţiţii sunt, în primul rând, oameni păcătoşi, supuşi judecăţii drepte a lui Dumnezeu, cărora Bisericile au datoria sacră de a le propovădui legea evanghelică care îi conduce spre mântuire. Într-o lume care absolutizează valorile materiale – indiferent dacă beneficiază sau nu de ele –, creştinii sunt datori să întrupeze o mărturie vie a „lumii ascunse a inimii", locul unde se hotărăşte mântuirea sau pierzania omului.

Ambele tendinţe[1] – pe de o parte înregimentarea creştinismului ecumenic în tabloul norme-

[1] Cf. definiţia dată acestor două tendinţe în *Proclamaţia Patriarhiei Ecumenice cu ocazia împlinirii a 25 de ani de la înfiinţarea C.M.B.* (Rev. „Biserica", 50/1973, pp. 459-460, „Contacts", 25/1973, pp. 338-342, „The Ecumenical Review", 25/1973, p. 457, „Ökumenische Rundschau", 22/1973, pp. 524-529), p. 13: „Se discută tot mai înflăcărat despre existenţa unei polarizări pronunţate în cadrul C.M.B.: o anumită parte susţine orientarea politico-socială a Bisericii şi «teologizarea» *a posteriori* a problemelor de natură socială şi politică cu scopul de a justifica anumite poziţii pe care C.M.B. şi le asumă. Ceilalţi, dimpotrivă, se pronunţă împo-

lor politico-sociale ale vremii, iar de cealaltă parte pietismul care propovăduieşte „renaşterea" subiectului uman printr-un efort al capacităților spirituale – convertesc adevărul unității bisericeşti într-un simplu postulat moral, care ține seama de criteriile virtuții şi consecvenței raționale. Astfel, criza şi impasul C.M.B. şi, implicit, ale mişcării ecumenice, în ciuda situațiilor delicate şi primejdioase care se creează uneori, va fi mutat la nivelul unui echilibru în ceea ce priveşte concepțiile de diferențiere morală, ignorând nucleul esențial al problemei.

În realitate, asistăm neputincioşi la criza unei teologii care se înstrăinează pe sine, îşi reneagă identitatea şi adevărul din care izvorăşte şi care o defineşte: în loc să judece lumea, se lasă ea judecată de lume, de interesele, mentalitatea şi criteriile omului căzut. Este starea de criză a unei teologii care se îndepărtează de energia primordială a bobului de grâu, a fermentului care dospeşte frământătura lumii şi o transfigurează în centrul tainic al Istoriei şi al civilizației, dincolo de orice formă de obiectivism sau îmbunătățire morală.

Transfigurarea lumii şi a Istoriei nu se epuizează nici în schimbările de natură socială sau

---

triva politizării Consiliului, pe care îl privesc ca pe o avanscenă ideologică destinată în exclusivitate dezbaterilor pe teme teologice şi confruntărilor dogmatice deja consacrate, care au menirea de a înveşnici diferențele interconfesionale şi de a lărgi dezbinarea Bisericilor".

politică, nici în îmbunătățirea pe linie morală, fiindcă este o schimbare efectivă a omului la nivel ontologic, o provocare a rațiunii de a discerne între modul personal de existență şi cel individual, între posibilitatea de a percepe cu ochi obiectivi realități – precum lume, om, Dumnezeu – şi eventualitatea relației şi comuniunii personale a omului şi a lumii cu Creatorul, comuniune care îi reaşază în sânul Bisericii – chipul Împărăției cereşti.

Desigur, nu putem să nu apreciem sensibilitatea de care dă dovadă C.M.B. față de marile provocări istorice ale epocii noastre: politica şi rolul său într-o lume în care se poate vorbi despre „moartea oraşului", alienarea omului şi transformarea cetățeanului într-un simplu partizan sau într-o piesă a mecanismelor totalitariste; deteriorarea mediului natural şi iminența dezastrului biologic ca urmare a exploatării sale brutale de către tehnocrație; drepturile femeii într-o lume în care a dispărut cu desăvârşire farmecul tainei maternității şi al dragostei feciorelnice divine şi în care femeia este obiectivată (transformată în obiect), la fel cum este obiectivată şi natura, sub pretextul plăcerii şi al exploatării.

Însă trebuie remarcat şi faptul că, deşi se lasă profund mişcat de problemele societății, Consiliul le abordează într-o manieră secularizată şi moralizatoare ce se dovedeşte a fi naivă şi utopică, fiindcă foloseşte fie criteriile „teologiei po-

litice", fie pe cele ale pietismului conservator. În acest sens, participarea ortodocşilor la mişcarea ecumenică s-ar putea dovedi pe drept cuvânt esențială şi profetică. Dacă teologia ortodoxă s-ar elibera de sub tirania captivității academismului şi pietismului occidental, dacă şi-ar împlini menirea de a oferi un răspuns eficient la marile provocări istorice ale epocii în care trăim şi de a mărturisi cuvântul mântuirii şi taina comuniunii ca fiind singurele soluții pentru ieşirea din impasul culturii consumismului – adoptând o atitudine autentică de viață şi un mod de existență hristocentric pe întreg meridianul lumii şi al Istoriei şi renunțând la predicile seci despre cum se pot „îndrepta" indivizii pe linie morală şi religioasă –, atunci cu siguranță că aportul său în cadrul dialogului ecumenic ar fi substanțial, diminuând dimensiunile crizei prin care trece C.M.B. Responsabilitatea părții ortodoxe pentru impasul în care se află C.M.B. nu se epuizează în premisele eclesiologice ale Proclamației sinodale din 1920 sau în simpla participare şi recunoaştere „fără condiții" a confederației instituționalizate a mişcării ecumenice. Infima şi sterila influență a Bisericilor Ortodoxe asupra funcționării, deciziilor şi activităților Consiliului Mondial poate fi considerată unul dintre factorii principali ai crizei în care se zbate mişcarea ecumenică.

11.
Criza şi orizonturile mişcării ecumenice

Unitatea Bisericii este însuşi adevărul său, mântuirea omului; este transfigurarea existenţială a omenirii fărâmiţate prin cădere în chipul comuniunii treimice. Plecând de la această premisă, constatăm cu durere că eforturile ce se depun în prezent pentru unitatea universală a creştinilor şi instituţionalizarea acestor eforturi în interiorul organismului federativ al C.M.B. reflectă alienarea tragică a realităţii Bisericii, reprezentând un act de înaltă trădare a nădejdii oamenilor în ceea ce priveşte mântuirea, autenticitatea existenţială şi „viaţa din belşug".

Totuşi nu putem tăgădui faptul că această constatare, care conţine atâta adevăr, este foarte greu accesibilă omului contemporan a cărui viaţă se află la antipodul modului de existenţă al Bisericii. În cele mai multe cazuri, ignoranţa sau neputinţa de a înţelege adevărul şi unitatea Bisericii se dovedesc a fi efectul nivelului spiritual şi cultural în care ne aflăm noi, oamenii societăţii de consum. Reprezintă, de asemenea, consecinţa prelungită pe parcursul atâtor veacuri în

care am barbarizat practic adevărul creştin, l-am convertit într-o moralitate naivă, într-o eficiență socială superficială. Cum putem oare să rămânem impasibili în fața imaturității şi subdezvoltării noastre duhovniceşti? Ce pretenții să mai aibă cineva de la nişte oameni care sunt victimele unei retardări spirituale ce datează de secole întregi? Aproape că am pierdut cu totul acea unitate existențială care a dat naştere unor comori inestimabile precum teologia, arta, cultul divin, asceza.

Poate că de multe ori ni se pare că suntem îndreptățiți să judecăm aspru mişcarea ecumenică, în conformitate cu criteriile teologice şi istorice. Dar când ni se oferă ocazia de a intra în contact personal şi nemijlocit cu oamenii respectivi care cred cu sinceritate în țelurile ei şi încearcă să le atingă, constatăm că ne este foarte greu să tăgăduim sinceritatea sacrificiului pe care îl fac sau să osândim strădania lor admirabilă. Şi nu e vorba doar despre un mănunchi de oameni, ci despre o întreagă comunitate alcătuită din creştini care aparțin fie tradiției străvechi a puritanismului şi pozitivismului anglo-saxon, fie raționalismului şi pietismului german, dar care totuşi cred sincer în Hristos, chiar dacă percep această credință într-un mod eronat şi steril, impregnat de obârşia lor spirituală.

De altminteri, întrucât adevărul unității Bisericii constă, în primul rând, în realitatea existențială a transfigurării dinamice a omului, ne dăm

seama cât de anevoioasă este comunicarea şi interpretarea sa prin intermediul analizelor teoretice şi a persuasiunii dialecticii din cadrul „dialogurilor" instituţionalizate. Fărâmiţarea creştinilor într-o sumedenie de Biserici şi confesiuni nu se datorează unei disensiuni la nivel teoretic, ci realităţii păcatului şi a eşecului existenţial, decăderii din autenticitatea vieţii, din unicitatea modului de existenţă pe care ni l-a descoperit Hristos. Tocmai de aceea simpla promovare a „Ortodoxiei" dogmatice nu poate constitui o soluţie în cazul crizei mişcării ecumenice, întrucât păcatul şi eşecul omului nu pot fi exorcizate prin aforisme teoretice.

Dezbinarea creştinilor şi zbuciumul legat de înfăptuirea unei unităţi false reprezintă „smerenia comună a firii noastre"[1], crucea Bisericii – piatră de poticnie pentru conştiinţa religioasă şi nebunie pentru gândirea raţională[2]. Această cruce nu poate fi ridicată printr-o gândire dialectică, ci prin înviere. Dar învierea presupune acceptarea de bună voie a crucii şi a morţii, după modelul martirilor şi asceţilor care „au păşit pe

[1] „Fă-mă să înţeleg sensul smereniei Tale... ca întru amintirea ei neştearsă şi necontenită să primesc cu bucurie smerenia firii mele", Isaac Sirul, *Τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά*, Cuv. XVI, Ed. Spanos, p. 58 [trad rom. *Filocalia*, vol. X, Sfântul Isaac Sirul, Cuv. 81, traducere din greceşte, introducere şi note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 79].

[2] I Corinteni 1, 23.

urmele suferinţelor lui Hristos", asumându-şi în trupul lor moartea şi durerea lumii şi înviind în persoana lor nădejdea vieţii noastre, a tuturor.

„Ortodoxia" dogmatică participă la mişcarea ecumenică şi la C.M.B. din prima clipă a înfiinţării lor şi, cu toate acestea, nu a reuşit să preîntâmpine criza şi impasul în care a intrat acest efort deloc lipsit de importanţă de unire a creştinilor. Caracterul, fizionomia, evoluţia, deciziile şi activităţile Consiliului mondial se desfăşoară în absenţa Tradiţiei Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească. Motivele acestui eşec sunt multe şi diverse. Cert e că unul din motivele principale este faptul că tocmai noi, chezaşii adevăratei Tradiţii, ne prezentăm în faţa Consiliului cu o tradiţie falsă pe care noi înşine am deformat-o.

Oricât de straniu ar părea prin prisma criteriilor „obiectivităţii" contemporane, ar fi suficientă simpla mărturie a trăirii personale a tainei unităţii bisericeşti şi primirea cu „inimă înfrântă şi smerită" a crucii dezbinării Bisericii pentru a vădi prezenţa dinamică a Ortodoxiei eclesiale (nu doar dogmatice) în sânul mişcării ecumenice. Unitatea şi sobornicitatea Bisericii celei una şi sfântă se trăieşte şi se descoperă în „unitatea dumnezeiască" a cultului divin, în continuitatea succesiunii apostolice a harismelor, în legătura organică dintre teologie şi realitatea existenţială a mântuirii, dar şi în asumarea personală a crucii dezbinării creştinismului.

Aceste criterii ale Ortodoxiei eclesiale, înainte de a fi promovate în cadrul dialogului pancreştin ca atitudini teoretice sterile, trebuie trecute prin filtrul întregului trup al Bisericilor Ortodoxe. Exponenţii adevărului şi Tradiţiei ortodoxe bisericeşti nu sunt cei care se prezintă la întâlnirile ecumenice ca reprezentanţi ai unei Biserici locale, promovând opinii şi poziţii personale fragmentare, ci doar cei care mărturisesc şi trăiesc fermentul viu al unităţii şi sobornicităţii eclesiale – ascuns sub frământătura moartă a lumii – şi îşi asumă contradicţiile ideologice şi organizatorice ale creştinilor ca pe o cruce personală, prin care se fac părtaşi la păcatul şi eşecul firii noastre umane.

Printr-o asemenea viziune (paradoxală şi nedeterminată, dar atât de reală şi concretă precum „mărturia pustiei" care a plămădit ethosul Bisericii celei nedespărţite), criza actuală a mişcării ecumenice nu se limitează doar la neputinţa sau tergiversarea înfăptuirii unităţii creştinilor. Este o „criză" mai mult în sensul biblic al cuvântului, adică vădeşte şi descoperă cât de mult ne-am îndepărtat de adevărul mântuirii şi al renaşterii existenţiale „în Hristos". Probabil că această criză-vădire reprezintă cea mai semnificativă posibilitate a mişcării ecumenice de azi.

Putem afirma cu certitudine că unitatea Bisericii este un adevăr existenţial, adevărul mântuirii omului, modul treimic de existenţă care ni se

oferă în dar prin întruparea lui Dumnezeu. Şi, întrucât ni se oferă în dar, nu constituie o izbândă a omului, ci minunea învierii existenţei noastre din moarte către Dumnezeu, „Cel ce ridică pe cei morţi". De aici decurge următoarea întrebare practică şi abordabilă: Nu cumva aspiraţiile noastre infime către unitatea bisericească din cadrul mişcării ecumenice sunt de fapt un simplu pretext istoric, o stare anemică de veghe în aşteptarea unei minuni dumnezeieşti, care să inaugureze o unitate harismatică a creştinismului?

Bănuiesc că răspunsul trebuie să fie afirmativ: da, unitatea poate surveni ca o minune cerească, cu condiţia ca aspiraţiile mişcării ecumenice să fie îndreptate numai spre adevărul Bisericii, spre minunea-harismă a noului mod de existenţă care întreţine comuniunea sfinţilor. Dacă însă aspiraţiile şi întreaga noastră strădanie îşi pierd orientarea către acest scop esenţial, acest „punct terminus", împiedicându-i concomitent pe oameni să-şi potolească setea existenţială din singurul izvor de mântuire, atunci întreaga strădanie a mişcării ecumenice de a-l îndruma pe om în mod forţat către plinătatea harismatică a unităţii ar însemna violarea libertăţii umane. Harul şi minunea vin să completeze „golurile" lăsate de strădaniile noastre zadarnice, să şteargă păcatul şi eşecul nostru şi să transfigureze crucea şi moartea noastră în înviere, nu atunci când ne mulţumim cu o „îmbunătăţire" morală a faptelor

şi păcatelor noastre – căci această atitudine denaturează însuşi adevărul mântuirii, ci atunci când sufletul nostru jinduieşte către Ziditorul său.

Judecând după traseul istoric de până acum al C.M.B., trebuie să mărturisim – dincolo de orice interes – că mişcarea ecumenică nu dă dovada faptului că are conştiinţa universală a scopului său esenţial, că s-a descătuşat de intenţiile şi aspiraţiile către „eficienţa" lumească sau că păstrează cu sfinţenie adevărul mântuirii.

Ca să înlăturăm eventualele suspiciuni în privinţa constatării anterioare, se cuvine să definim în primă instanţă câţiva factori esenţiali care au jucat un rol decisiv sau „latent" în crearea şi dezvoltarea mişcării ecumenice şi care continuă să-i modeleze caracterul şi fizionomia. În mod normal, această cercetare ar trebui să ne ajute să înţelegem mai bine cauzele crizei mişcării ecumenice şi să ne ofere soluţiile optime pentru a o depăşi.

A. Primul factor de bază este idealul nobil, zelul dezinteresat, jertfa de sine şi efortul neostoit pe care l-au depus anumite persoane pentru a micşora prăpastia care îi desparte pe creştini. Nume ca John Mott, episcopul Brent, arhiepiscopul Söderblom sau Visser't Hooft sunt strâns legate de însăşi existenţa ramurilor distincte ale efortului ecumenic, care mai târziu s-au contopit în trunchiul C.M.B. Credinţa cu tot sufletul în obiectivele fixate, entuziasmul creativ şi iniţiativa inspira-

tă a principalilor truditori ai mişcării ecumenice continuă să-şi pună amprenta asupra mersului şi evoluției C.M.B.[1], în ciuda declinului înregistrat în ultimii ani: intensificarea birocrației, mentalitatea funcționărească şi ispita profesionalismului.

B. În paralel cu interesul şi entuziasmul persoanelor amintite mai sus, se manifestă şi interesul multor organisme bisericeşti şi confesionale. În ciuda instituționalizării izolaționismului şi înăspririi prejudecăților, s-a dovedit cu adevărat emoționantă dorința sinceră şi reală de a descoperi o cale de apropiere, colaborare şi cunoaştere reciprocă, de a defini diferențele teologice, dar şi de a oferi lumii contemporane o mărturie comună a credinței în adevărul creştin.

C. Fără îndoială că reformele politice din secolul al XX-lea au contribuit substanțial la cultivarea ideii de conlucrare a Bisericilor la nivel mondial şi la stabilirea standardului de înființare a C.M.B. Trebuie remarcat faptul că politica a

[1] Cf. şi *Proclamația Patriarhiei Ecumenice cu ocazia împlinirii a 25 de ani de la înființarea C.M.B.*, p. 5: „Biserica apostolică a Constantinopolului, amintindu-şi cu recunoştință sinceră de cei care şi-au dedicat în întregime viața de aici ideii ecumenismului şi s-au mutat la viața cea veşnică întru nădejdea şi idealul nepătat al unirii, îşi exprimă adânca apreciere creştinească şi față de toți truditorii duhului unității din vremea de acum, care, prin munca lor neostoită şi generoasă pe toate planurile activității şi responsabilității ecumenice, contribuie la promovarea lucrării C.M.B.".

depus un efort considerabil în vederea apropierii reciproce dintre state şi înfiinţării unor organisme internaţionale care să promoveze pacea şi colaborarea la nivel mondial. Referirea Proclamaţiei sinodale din 1920 la „Comuniunea Naţiunilor" ca model de colaborare şi eficienţă organizatorică, model pe care ar trebui să-l urmeze şi Bisericile, precum şi adevărul că C.M.B. a copiat structura de organizare şi funcţionare a Organizaţiei Naţiunilor Unite (O.N.U.) constituie două argumente sugestive care denotă influenţa politică asupra mişcării ecumenice.

Nu există însă indicii clare care să certifice faptul că interesele şi criteriile politice internaţionale – inclusiv rivalitatea puternică la nivelul conducerilor şi coaliţiilor de stat – şi-au pus amprenta asupra procesului de înfiinţare şi de dezvoltare a mişcării ecumenice. Oricum, evidenţierea C.M.B. ca organism bisericesc ce se bucură de o largă influenţă la nivel global şi beneficiază de dreptul de a interveni în chestiunile politice de mare importanţă internaţională, în calitate de reprezentant al creştinismului universal, nu cred că a lăsat sau lasă indiferentă politica mondială. Totuşi nu există indicii clare care să confirme suspiciunea presupusă deja, cum că politica internaţională ar profita de popularitatea mişcării ecumenice pentru a-şi promova interesele meschine.

Această eventualitate prezintă interes din punct de vedere teologic numai în măsura în ca-

re mişcarea ecumenică, din cauza secularizării țelurilor sale şi a alienării aspirațiilor către unitatea creştină, permite politicii să se folosească de popularitatea sa. Cert este faptul că, în afară de promovarea – prin intermediul Proclamației din 1920 – a prototipului de colaborare politică şi de eficiență organizatorică pe care îl întrupează „Comuniunea Națiunilor", mai există un indiciu ulterior care confirmă criteriile secularizate pe care, cel puțin, Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol le-a folosit, de-a lungul vremurilor, în cadrul mişcării ecumenice: este vorba despre Enciclica din 1952 a Patriarhului ecumenic Athenagoras, în care îndeamnă Bisericile Ortodoxe autocefale să participe la lucrările C.M.B. şi accentuează „importanța creării unui front comun care să lupte împotriva tendințelor şi uneltirilor anticreştine din lume... şi în favoarea înălțării şi înnobilării omului prin practicarea valorilor spirituale"[1].

Sugestiile Patriarhiei Ecumenice au impulsionat înființarea aşa-numitelor partide politice „creştin-democrate" apusene, care au început

[1] Vezi I. Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe sobornicesti*, vol. II, p. 1059. Vezi şi V. Stavridis, *Istoria mişcării ecumenice*, pp. 2 şi 24: „Printre cauzele care au dus la crearea mişcării ecumenice se numără şi necesitatea contracarării teoriilor evoluționiste, materialismului istoric, marxismului şi raționalismului... dorința hotărâtă a Bisericilor răsăritene de a reintra în contact cu lumea occidentală".

să-şi desfăşoare activitatea în paralel cu lucrările C.M.B., în cadrul unui amplu şi vădit efort de mobilizare a „ideologiei" creştine – adică „a valorilor culturii creştine occidentale", în vederea creării unui „bloc" pancreştin. Scopul declarat al acestui bloc era de a contracara iniţiativele anticreştine ale „blocului comunist ateu", bloc care s-a constituit imediat după schimbările produse de cel de-al Doilea Război Mondial[1].

Această suspiciune care planează în mediul bisericesc, dar care rămâne încă nedovedită, referitoare la strategia politicii de a se folosi de mişcarea ecumenică, este întărită şi de infrastructura economică şi, în genere, birocratică a mişcării ecumenice. Din punct de vedere economic, C.M.B. este dependent de Bisericile Americii – „singura mare putere", din moment ce 70% din bugetul său de bază este asigurat prin donaţiile bisericilor americane membre, care, în felul acesta, îşi permit să influenţeze indirect programele şi obiectivele acestuia[2]. Suspiciuni asemănătoare ne trezeşte şi faptul că organele autori-

---

[1] Cf. M.P. Fogarty, *Christliche Demokratie in Westeuropa*, Freiburg I.B. (Herder), 1959; J. Rovan, *Histoire de la démocratie chrétienne: I France, Belgique, Italie/ II Le catholicisme politique en Allemagne*, Paris (Seuil), 1956; V.G. Galati, *La Democrazia cristiana in Europa*, 1950; E. Albrecht, *Der Antikommunismus – Ideologie des Klerikalmilitarismus*, Berlin (Dt. Verlag d. Wiss), 1961; S. Hoffmann, *Organizations internationales et pouvoirs politiques des états*, Paris, 1954.

[2] Vezi V. Stavridis, *Istoria mişcării ecumenice*, p. 94.

zate cu luarea deciziilor esenţiale rămân de cele mai multe ori invizibile. Să luăm ca exemplu Comisia Centrală: membrii acesteia sunt aleşi de către Adunarea Generală care nu face altceva decât să aprobe fără prea mari rezerve numele propuse de către aşa-numitul „Nomination Committee" (Comitetul de Candidatură). Pentru întocmirea listei cu numele candidaţilor, acest Comitet îşi rezervă dreptul de a lua sau nu în considerare propunerile venite din partea Bisericilor membre. De asemenea, membrii Comitetului de Candidatură sunt aleşi în baza deciziei aşa-numitului „Preparatory Committee" (Comitet Preliminar), a cărui componenţă rămâne camuflată şi nedefinită. Tot în taină sunt numiţi şi preşedinţii comisiilor şi echipelor de lucru din cadrul diverselor congrese şi şedinţe, deşi îndeplinesc un rol esenţial în desfăşurarea lucrărilor şi redactarea textelor şi deciziilor.

Dacă însă aceste indicii confirmă suspiciunea că evoluţia şi deciziile C.M.B. sunt influenţate de către factorii politici „conservatori", putem spune că, dintr-o altă perspectivă, Consiliul prezintă şi el o formă de liberalism politic, care îi surprinde şi chiar îi scandalizează pe susţinătorii mai înfocaţi ai conservatorismului politic. Solidaritatea faţă de mişcările de eliberare din aşa-zisa „lume a treia", osândirea făţişă şi în repetate rânduri a colonialismului politic şi a discriminărilor rasiste, denunţarea violenţei şi me-

todelor poliţieneşti ale regimurilor totalitariste – sunt doar câteva mostre ale liberalismului politic afişat de către C.M.B., cu precădere în ultimii ani. Concomitent, în antiteză cu suspiciunile de anti-comunism, C.M.B. adoptă o tăcere provocatoare la persecuţia şi martiriul la care sunt supuşi creştinii în Rusia, în ciuda nenumăratelor apeluri disperate venite din partea preoţilor şi credincioşilor ruşi[1].

Aceste indicii paradigmatice şi contradictorii pe care le-am surprins mai sus nu pot confirma teza conform căreia politica este unul dintre factorii care definesc perspectivele şi activitatea C.M.B. Ne pot ajuta însă să constatăm mulţimea de tendinţe şi direcţii care predomină în interiorul C.M.B. Cu alte cuvinte, acestea dovedesc profunda „criză de identitate" a mişcării ecumenice care permite politicii să exploateze cum şi cât vrea devierile sale secularizate.

Înseşi Bisericile-membre ale C.M.B. dau adeseori impresia că sunt prea puţin critice, întrucât promovează fără rezervă devierile secularizate, permiţând astfel politicii bisericeşti să profite de confuzia creată la nivelul tendinţelor şi perspectivelor acestui organism internaţional pentru a-şi face manevrele în tihnă: promovarea pe scară largă a intereselor personale şi dezvoltarea relaţiilor internaţionale. De confuzia creată profită din plin şi Bisericile locale care solicită ajutor

[1] Vezi Rev. „Episkepsis", art. 137, 16 dec. 1975.

economic din partea Consiliului, sub pretextul diverselor activități filantropice şi misionare[1].

În acest sens, tactica şi indolența Bisericilor Ortodoxe – care au poate cea mai mare responsabilitate – reprezintă cu siguranță unul dintre factorii substanțiali care au dus la criza şi evoluția de azi a mişcării ecumenice.

D. Se cuvine să subliniem încă o dată faptul că mişcarea ecumenică îşi datorează existența Bisericilor Ortodoxe care au acceptat să participe la lucrările C.M.B. Fără prezența acestora, dat fiind refuzul Bisericii Romano-catolice de a participa, Consiliul Bisericilor n-ar fi putut emite pretenții la titlul şi autoritatea de „organism mondial" şi n-ar fi fost recunoscut pe plan internațional, ci ar fi rămas la stadiul unui simplu dialog inter-protestant[2].

Aşa cum am precizat şi în paginile anterioare, protestanții nu par să aprecieze în mod real aportul fundamental al ortodocşilor. Nici mă-

---

[1] „Ultimii 25 de ani scurşi au fost foarte prielnici: pe de o parte, Ortodoxia şi-a ameliorat vizibil situația economică... de cealaltă parte, s-au semnalat tot mai multe acte de mărinimie, solidaritate şi dragoste creştină, acte care L-au «zidit» pe Hristos în inimile a milioane de creştini şi semeni de-ai noştri necăjiți", *Proclamația Patr. Ecum. cu ocazia împlinirii a 25 de ani de la înființarea C.M.B.*, p. 8.

[2] Vezi E. Schlink, *Die Bedeutung der Orthodoxen Kirche für die Ökumenische Bewegung*, rev. „Teologia", 44/1973, p. 685 şi urm.; *Primirea şi omiliile Dr. Visser't Hooft şi Dr. Eugène Garson Blake*, Ed. Univ. din Atena, Atena, 1967.

car ei înşişi, ortodocşii, nu par să conştientizeze în mod activ rolul lor în C.M.B. Cu toate că au dreptul de a depune – din postura de minoritate – „declaraţii" separate cu privire la chestiunile teologice, ortodocşii protestează frecvent faţă de desconsiderarea lor de către protestanţi, invocând istoricitatea titlurilor lor. În orice caz, sunt încă departe de a influenţa, măcar în parte, funcţionarea şi fizionomia C.M.B.

Cauza principală a desconsiderării aportului fundamental şi constitutiv al ortodocşilor şi a reducerii lui la un simplu act de prezenţă de decor, lipsită de importanţă, este una singură: a fost acceptată ca de la sine înţeleasă structurarea Consiliului ecumenic pe principiul reprezentării cantitative şi statistice a organismelor bisericeşti autonome, iar nu pe cel al dialogului la nivelul tradiţiilor teologice şi bisericeşti. În felul acesta este neutralizată *a priori* prezenţa ortodocşilor, de vreme ce constituie permanent o minoritate lipsită de putere şi inferioară numeric comparativ cu varietatea de Biserici şi confesiuni protestante.

Care sunt, însă, motivele concrete care au determinat partea ortodoxă să se concilieze cu rolul decorativ şi ineficace care i-a fost stabilit în cadrul mişcării ecumenice? Cum se justifică pasivitatea şi nepăsarea ei care duce la nerodirea unei strădanii ecumenice ce semănase atâta speranţă în rândul credincioşilor, lăsând-o să se alieneze într-un monolog protestant? Răspunsuri-

le ce urmează nu sunt decât evaluări personale şi nedovedite; îndrăznim, totuşi, să le recomandăm ca prolog şi provocare pentru o viitoare cercetare mai sistematică:

a. Fără îndoială, există din start o diferență de mentalitate: pe de o parte, protestanții sunt extrem de pricepuți, îndemânatici şi eficienți în ceea ce priveşte organizarea, programarea rațională şi munca sistematizată. De cealaltă parte, ortodocşii ce aparțin spațiului răsăritean – aflat la liziera tehnologiei şi a „progresului" occidental – încearcă în fel şi chip să se adapteze la pretențiile europenilor „dezvoltați". De aceea, acceptă ca premise de la sine înțelese atât caracterul academic şi confesional al dialogului teologic, cât şi consecințele acestuia care sunt, în mod inevitabil, pietiste.

Cu toate acestea, ortodocşii nu dau semne că s-ar putea adapta la acest mod de conlucrare teologică şi la schema sa metodică atât de sofisticată. Promovarea necesităților impersonale ale programării şi organizării nu înseamnă altceva decât renunțarea la țelul fixat inițial şi întreținerea schimbului de opinii şi editării textelor ca scop în sine. Se insistă sistematic pe apropierea dintre Biserici, în vreme ce scopul principal al acestei apropieri şi relația pe care o poate avea cu realitatea mântuirii oamenilor trece în plan secund. Aşadar, oricât s-ar strădui, ortodocşii nu vor izbuti până la urmă decât o adaptare

nefirească care, inevitabil, îi va dezorienta, îi va priva de posibilitatea de a se împlini, de a-şi înfăptui ethosul deosebit al obârşiei lor spirituale şi culturale.

b. Dar de ce să fie de la sine înțeleasă impunerea mentalității şi sistemului apusean de organizare în cadrul lucrărilor C.M.B.? În primul rând fiindcă inițiativa şi fondurile economice necesare înființării Consiliului au fost asigurate în cea mai mare măsură de către protestanți. Încă din primul moment al existenței acestui organism şi până în zilele noastre, reprezentanții ortodocşi care intră în alcătuirea staff-ului de conducere se află într-o inferioritate numerică covârşitoare. Principalul motiv îl constituie faptul că posibilitățile economice limitate şi conceperea schemei de organizare nu permit Bisericilor răsăritene să întrețină un personal atât de specializat în sediul Consiliului. În paralel, s-a demonstrat practic că resursele spirituale şi teologice ale ortodocşilor nu sunt capabile să compenseze deficitul lor economic şi organizatoric.

c. Faptul că nu dispunem de forța economică, care ne-ar fi permis o organizare mai sistematică (crearea unor birouri speciale şi a unor echipe executive la nivelul Bisericilor locale, instruirea sistematică a delegaților care să ne reprezinte în cadrul diverselor adunări şi congrese etc.) în comparație cu posibilitățile şi performanțele occidentalilor în aceste domenii, par să ne cre-

eze în permanență un complex de inferioritate. Nu pare să ne fi preocupat vreodată pe noi, ortodocșii, felul în care ne prezentăm pe noi înșine și ethosul nostru prin participarea la mișcarea ecumenică. Nu s-a conștientizat niciodată faptul că menirea noastră principală în cadrul mișcării ecumenice nu constă în simpla expunere a diferențelor sau a punctelor comune pe care le avem cu protestanții, ci, mai întâi de toate, în vădirea modului autentic al participării noastre. Dimpotrivă, am încercat, încă de la început, să ne adaptăm cu orice preț la concepția occidentală despre organizarea și funcționarea C.M.B., concepție care ne e cu totul improprie și străină. Iar mângâierea palidă a neputinței noastre organice de a ne adapta la concepțiile apusene o transformăm, de obicei, în pretext de inferioritate.

De pildă: ortodocșii nu s-au gândit niciodată să conteste principiul majorității cantitative, pe baza căruia se emit deciziile, principiu care deformează adevărul și-l transformă într-o simplă coincidență de opinii individuale[1]. Nu au refuzat niciodată să participe la slujbele inexpresive de rugăciune ale protestanților, care se impun atât la deschiderea conferințelor generale, cât și la deschiderea și încheierea fiecărei ședințe a comisiilor și echipelor de lucru. Nu le-a trecut niciodată prin cap să-și doteze delegațiile nu

[1] Vezi Ch. Yannaras, *Principiul majorității*, foileton în ziarul atenian „Vima", 27 noiembrie 1976.

cu teologi academici (în conformitate cu concepţia occidentală despre teologie şi „dialog"), ci cu monahi, fiindcă ei sunt expresia prin excelenţă a ethosului ortodox. Nu e de-ajuns că au trimis ca reprezentanţi doar mireni şi diaconi, au mai acceptat şi echivalarea succesiunii apostolice şi harismatice a episcopilor ortodocşi (succesiune care recapitulează în persoana episcopului experienţa şi mărturia Bisericii sobornicesti) cu autoritatea opiniei personale a profesorilor şi pastorilor protestanţi, în cadrul principiului majorităţii de voturi.

d. Mărturia ortodocşilor în sânul mişcării ecumenice a fost îngrădită cel mult la nivelul unei simple consemnări a diferenţelor teologice care ne despart de protestanţi şi foarte palid sau chiar deloc la nivelul conştientizării şi vădirii diferenţelor în ceea ce priveşte experienţa spirituală şi culturală. Ceea ce s-a întâmplat „pe scară largă" de-a lungul istoriei Bisericilor Ortodoxe, se repetă „la scară redusă" în cadrul mişcării ecumenice: o întreagă civilizaţie, care a cunoscut izbânde ce au zdruncinat lumea din temelii şi care a vădit adevărul şi autenticitatea existenţială în toate domeniile vieţii umane, se supune de bună voie şi este cucerită într-un ritm sălbatic de civilizaţia „suprafeţelor lucioase", de civilizaţia utilitarismului şi eficacităţii.

Civilizaţia adevărului dinamic al persoanei şi al sobornicităţii personale, a depăşirii ascetice de

sine şi a participării agapice devine inferioară şi în cele din urmă se supune civilizației logicii, moralei şi sentimentalismului individual. Lupta seculară împotriva morții şi a stricăciunii trupului omenesc se comprimă şi cedează locul său raționamentului individual al unor opinii referitoare la „îmbunătățirea" evenimentelor socio-politice.

e. Este evident faptul că noi, ortodocşii, promovăm şi aducem în sânul mişcării ecumenice propria noastră criză interioară, ignoranța şi alienarea identității noastre spirituale, teologice şi culturale. Excepțiile personale nu fac altceva decât să confirme regula. De aceea încercăm să supravieţuim în mişcarea ecumenică accentuând necontenit istoricitatea titlurilor noastre. Titlurile istorice însă, atunci când nu mai reprezintă dinamismul vieții care poate transfigura prezentul, devin inutile şi fără viață, stârnind doar o simpatie condescendentă şi o explozie de râs sănătos.

Această criză de identitate a ortodocşilor din spațiul culturii occidentale, criză care reflectă modul nostru comun de viață, provoacă, în mod inevitabil, manifestări şi reacții schizofrenice în cadrul mişcării ecumenice. În genere, există trei categorii de ortodocşi: prima categorie respinge *a priori* problematica Protestantismului ne-teologic; a doua o tratează cu îngăduință; în sfârşit, a treia categorie e gata să facă orice fel de concesii în favoarea conlucrării ecumenice şi mărturiei comune a creştinilor, la fel de incapabili să aso-

cieze această mărturie cu izbăvirea omului din ghearele morţii şi deznădejdii. Divizarea ortodocşilor în trei categorii denotă lipsa unei viziuni şi atitudini ortodoxe unitare şi dinamice vizavi de provocările vremurilor noastre.

Pe de o parte, afişăm o indiferenţă rece faţă de faptul extrem de pozitiv al sensibilităţii pe care o manifestă C.M.B. vizavi de marile provocări istorice ale vremurilor noastre şi suntem tragic de absenţi de la abordarea pe linie teologică a acestora. Pe de altă parte, considerăm că e de la sine înţeles să folosim Consiliul şi validitatea sa internaţională pentru a ne salva şi ocroti Patriarhiile de pericolul mediului păgân sau pentru a asigura un suport economic acţiunilor noastre misionare şi filantropice. În concluzie, nu suntem altceva decât „rubedeniile sărace" ale mişcării ecumenice, incapabile să se adapteze sau să se raporteze la scopurile ei substanţiale.

Nu trebuie să ai darul profeţiei pentru a-ţi da seama de faptul că această criză a mişcării ecumenice urmează şi va urma până la capăt anumite etape care coincid cu etapele crizei generale a civilizaţiei occidentale: eficienţa utilitaristă a organismelor internaţionale, aspiraţiile utopice ale moralismului idealist, încrederea naivă în programele de natură strict raţională, convingerea mioapă de sine a mişcărilor politice în vederea „îmbunătăţirii" obiective a absurdităţii Istoriei.

Constatăm că devine tot mai evidentă necesitatea unei reforme culturale care să producă unele schimbări pe scena istorică a omenirii. Fireşte, această reformă nu poate fi înfăptuită decât la nivelul modului direct şi universal de viață al oamenilor, mod care a generat dintotdeauna diferențe culturale. Singurele posibilități pentru o astfel de reformă culturală – fără anticipări emfatice – se întrezăresc în depăşirea crizei şi impasului acut în care a intrat modul de viață al oamenilor. Am putea aminti doar două dintre principalele pericole care amenință viața umană în zilele noastre: poluarea mediului natural ca urmare a dezvoltării autonomizate a economiei şi societății de consum şi impasul puterii politice ca urmare a autonomizării sale față de necesitățile omului.

Prima amenințare poate duce la schimbarea atitudinii reale a omului contemporan față de lume, schimbare care implică contestarea obiectivării şi alienării lumii într-un „lucru" impersonal care e exploatat de către bulimia individuală. Atunci va fi momentul oportun al cosmologiei eclesiale de a descoperi raționalitatea „lucrurilor", întrebuințarea euharistică a lumii şi autodepăşirea ascetică a poftelor egocentrice insațiabile.

A doua amenințare poate duce la contestarea reglementării raționale a drepturilor şi obligațiilor individului, a idealurilor de „fericire generală", a totalitarismului ascuns în spatele oricărui sistem infailibil de rezolvare sistematizată a pro-

blemelor sociale. Atunci va fi momentul potrivit al adevărului despre unitatea bisericească care nu combate, ci evidenţiază alteritatea personală, descoperind viaţa socială nu ca facilitate a supravieţuirii umane, ci ca ţel al autenticităţii existenţiale a omului, răspuns real la non-sensul morţii.

Acest lucru nu înseamnă că orice criză culturală acută – cum e poluarea mediului natural sau impasul politicii – conduce, în mod obligatoriu, la renaşterea culturală a lumii şi la transfigurarea ei în Biserică. Ci denotă faptul că aceste crize reprezintă posibilităţi reale pentru credincioşii Bisericii de a ieşi din letargia acomodării cu premisele vieţii care au cauzat impasurile actuale. Sub presiunea ameninţărilor inexorabile amintite mai sus, care nu se referă la vreo dilemă ideologică, ci la o problemă de viaţă şi de moarte – a uciderii sau barbarizării vieţii –, credincioşii Bisericii pot conştientiza că un creştinism ideologic sau moralizator se dovedeşte a fi nepotrivit şi de prisos, tocmai fiindcă nu îi izbăveşte din moarte.

În condiţiile poluării şi totalitarismului politic, ale alienării şi deznădejdii omului în faţa morţii, colaborarea la nivel universal a creştinilor are sens numai ca mărturie a unui alt mod de existenţă, care să mântuiască cu adevărat viaţa umană şi să-i redea nemurirea. Această conştiinţă poate şi trebuie să genereze schimbări radicale în evoluţia de până acum a mişcării ecu-

menice: o „convertire" şi o *metanoia* profundă în ceea ce priveşte modul de conlucrare şi mărturie la nivel global.

Vădirea faptică a acestei *metanoia* constituie şi cea mai importantă posibilitate pe care o întrupează mişcarea ecumenică a zilelor noastre. Această posibilitate nu poate fi programată sau sistematizată, ci se întrezăreşte şi se realizează în măsura în care criza profundă a mişcării ecumenice se transformă într-o deznădejde izbăvitoare: deznădejde care îl izbăveşte pe om de încrederea naivă în schemele metodice sofisticate şi de idealuri utopice ale eficacității utilitariste, eliberând dinamismul ascuns şi nedefinit al aluatului şi al „bobului de muştar".

Colaborarea creştinilor la nivel global are sens numai dacă se pune din start problema unității bisericeşti ca problemă iminentă a vieții oamenilor în totalitatea lor. Această problemă îl priveşte pe omul „după fire" şi „după adevăr", modul său de existență; este problema autenticității existenței şi a vieții umane, iar nu a organismelor bisericeşti secularizate. O asemenea „convertire" a mişcării ecumenice – care ar înseamna intervenția radicală şi substanțială în fazele concrete ale impasului cultural din vremurile noastre – poate fi realizată numai printr-o întoarcere la obârşia primordială a experienței bisericeşti, la imediatul existențial al mântuirii, adică la Tradiția teologiei şi a praxis-ului eclesial

al creştinătăţii nedivizate a celor şapte Sinoade Ecumenice. Nu o întoarcere la nivel teoretic şi abstract, ci, mai întâi de toate, o transformare, o restructurare concretă a modului de alcătuire şi funcţionare a efortului ecumenic.

Trebuie să mărturisim însă cu durere că ne aflăm foarte departe de o asemenea perspectivă, întrucât mişcarea şi teologia ecumenică din zilele noastre nu dau prea multe semne de „convertire". Suntem prizonierii unor interese atât de telurice, încât uneori ni se pare că nu mai avem nici o şansă de scăpare.

Astfel, mişcarea ecumenică va rămâne, cel puţin pentru generaţia noastră, o provocare tristă de a participa la crucea lui Hristos, o acceptare smerită şi interiorizată a eşecului nostru ca oameni, a păcatului dezbinărilor şi fragmentărilor noastre sau a eforturilor noastre firave de a ne înfrumuseţa căderea printr-o ideologie moralizatoare. Iar această provocare de a participa la crucea lui Hristos, la „smerenia supremă" a firii noastre, va continua să reprezinte singura îndreptăţire a ortodocşilor de a participa la mişcarea ecumenică, dar şi ultima posibilitate de experienţă bisericească în sânul efortului ecumenic, experienţă personală – singura care păstrează fermentul viu al aluatului şi al „bobului de muştar".

12.
Instituția Pentarhiei azi

Concepția federalistă despre unitatea eclesială – expresie tipică a raționalismului organizatoric ce caracterizează cultura noastră – fundamentează şi instituționalizează mişcarea ecumenică. Această concepție este însoțită, în mod inevitabil, de acceptarea intenționată sau neintenționată a pluralismului doctrinar care provoacă criza fără ieşire a identității bisericeşti din cadrul instituției Consiliului Mondial al Bisericilor.

Aceeaşi concepție federalistă despre unitatea bisericească fundamentează, fără să instituționalizeze, încă şi „coexistența paralelă" a Bisericilor naționale autocefale a Răsăritului ortodox. În acest caz este însoțită, în mod inevitabil, de confuzia adâncă sau doar parțială a conştiinței eclesiologice de sine a ortodocşilor, expunând astfel adevărul Bisericii unui pericol iminent de deformare şi alterare, aşa cum am accentuat în paginile anterioare.

În orice caz, există, în mod evident, o problemă majoră a unității eclesiale, în abordarea căreia am putea distinge trei tendințe distincte:

Prima tendință abordează unitatea Bisericilor Ortodoxe îndeosebi ca problemă de fidelitate față de „primatele de onoare" care s-au conturat de-a lungul istoriei. Reprezentanții acestei tendințe cred că schema istorică pe baza căreia a fost structurat „primatul de onoare" poate păstra şi astăzi „unicitatea ierarhică" şi buna rânduială eclesiastică a ortodocşilor, chiar dacă acest primat nu mai constituie criteriul de ierarhizare a întâietății Bisericilor, ci doar desemnează titluri „înalte".

A doua tendință insistă şi ea pe asigurarea unității prin structurarea „primatelor de onoare". Pretinde, în schimb, o revizuire substanțială a acestei structurări, astfel încât să nu mai corespundă unor titluri „înalte", ci realității istorico-politice de astăzi a proporționalității numărului de locuitori, după vechiul obicei al adaptării unităților administrative bisericeşti la cele politice.

A treia tendință propune o soluție categoric federalistă: asigurarea unității şi colaborării dintre ortodocşi prin intermediul unui organism colectiv, un fel de „Sinod endemic", permanent sau provizoriu, care să funcționeze pe baza principiului „majorității electorale" şi a „egalității membrilor". Acest principiu însă subminează titlurile istorice ale „primatelor de onoare", transformându-le într-un simplu „tipic ceremonial".

În spatele acestor trei tendințe se poate observa o diferență de abordare în ceea ce priveşte con-

cepțiile eclesiologice şi modul în care este perceput adevărul şi unitatea bisericească. Problema practică care raportează soluțiile propuse la identitatea eclesiologică a ortodocşilor e recapitulată îndeosebi în definirea acelor instituții şi funcțiuni ale trupului bisericesc care asigură formularea şi paza adevărului şi credinței autentice.

Acest raport poate fi determinat de două exemple-întrebări sugestive: în ce măsură Bisericile Ortodoxe sunt obligate să accepte sau nu atitudinea concretă a unei Patriarhii ortodoxe sau Biserici locale față de eterodocşi (de pildă recunoaşterea Botezului romano-catolicilor sau rebotezarea în cazul întoarcerii lor la credința ortodoxă) şi cine hotărăşte dacă o asemenea măsură trebuie acceptată sau respinsă? Iar al doilea: dacă Sinodul Ecumenic este singurul organ în măsură să ia astfel de decizii, dar şi să formuleze şi să păzească adevărul şi dreapta rânduială a Ortodoxiei, care structură ierarhică sau organizatorică îşi poate asuma astăzi decizia convocării, pregătirii şi întrunirii unui Sinod Ecumenic? Şi cine – aceeaşi structură sau altă instituție – este în măsură să suplinească lipsa de veacuri întregi a Sinoadelor Ecumenice şi să păzească credința şi dreapta rânduială a Ortodoxiei față de pseudo-sinoadele care se autoproclamă „ecumenice"?

A treia tendință din cele amintite ulterior – concepția federalistă despre unitatea ortodocşilor – pare a fi răspunsul cel mai adecvat la între-

bările formulate. Numai un organism colectiv alcătuit din reprezentanţi ai Bisericilor Ortodoxe s-ar putea pronunţa definitiv în numele acestora, suplinind lipsa Sinoadelor Ecumenice, cel puţin în ceea ce priveşte buna rânduială bisericească şi apărarea adevărului Bisericii.

Reprezentarea Bisericilor locale într-un organism colectiv trebuie ai aibă neapărat la bază un „principiu" teoretic *a priori* de constituire: fie principiul majorităţii numerice (participarea în funcţie de numărul de locuitori sau de titlurile istorice ale Bisericilor), fie principiul egalităţii numerice. Primul principiu trimite fie la problema acceptării unor priorităţi de ordin istoric, fie la revizuirea ierarhiei primatelor de onoare. Iar al doilea „legalizează" cu totul instituţia sinodală, întrucât anulează adevărul şi tradiţia ierarhiei bisericeşti.

Mai mult decât atât: ambele principii, deopotrivă convenţionale, obligă la o alegere eclectică a episcopilor ca reprezentanţi ai unor unităţi eclesiale constituite din mai multe episcopii. Astfel, rolul episcopului se „legalizează", iar funcţia lui se autonomizează, se decuplează de la adevărul şi experienţa Bisericii locale, anulând premisele fundamentale ale funcţionării sistemului sinodal. Fiindcă episcopii nu participă la Sinoade în calitate de procente aritmetice sau de reprezentanţi ai unor opinii individuale sau teoretice, ci din postura de exponenţi ai experienţei Biserici-

lor lor locale. Biserica locală constituie o unitate organică şi soborniceascǎ a vieții, un „trup duhovnicesc" al cărui „cap" este episcopul, „icoana lui Hristos şi în locul lui Hristos". Aşadar nu e cu putință ca într-un sinod să fie reprezentată experiența unei anumite Biserici locale, iar altora să li se refuze această posibilitate. La fel, nu e cu putință ca un episcop să reprezinte experiența episcopiilor care nu fac parte din „trupul" său şi în care nu este el „în locul" lui Hristos.

Din acest motiv, Biserica cunoaşte şi recunoaşte fie numai Sinoadele Ecumenice şi locale, fie numai totalitatea episcopilor „Bisericii soborniceşti din întreaga lume" şi totalitatea episcopilor unei Biserici locale. Alegerea eclectică a episcopilor ca reprezentanți „legali" ai unor unități alcătuite din mai multe episcopii, precum şi sistematizarea convențională a proporționalității procentuale sau a egalității numerice duc la decuplarea episcopatului şi a organismului sistemului sinodal de la adevărul Bisericii[1].

---

[1] Vezi V. Fidas, *Probleme istorico-canonice referitoare la funcțiunea instituției Pentarhiei Patriarhiilor*, Atena, 1970, p. 226: „În primele veacuri creştine, principiul eclesiologic fundamental pentru convocarea Sinoadelor Ecumenice era necesitatea participării *tuturor* episcopilor Bisericii soborniceşti, deoarece fiecare episcop trebuia să exprime cugetul Bisericii pe care o păstorea... Unitatea indisolubilă dintre episcop şi Biserica sa locală îi face pe episcopi purtători ai cugetului Bisericii soborniceşti, ca reprezentanți ai Bisericilor locale din întreaga lume". Desigur, nu era cu putință să fie aplicat acest principiu eclesiologic fun-

damental, din motive pur practice: întrucât numărul total al episcopilor crescuse considerabil. De aceea, încă de la al III-lea Sinod Ecumenic, s-a hotărât ca fiecare Mitropolie să trimită un singur reprezentant: „Centrul de greutate... nu cade asupra condiției participării *tuturor* episcopilor, ci asupra necesității de a fi reprezentat, în mod expresiv, cugetul Bisericii soborniceşti *prin intermediul tuturor* episcopilor" (Fidas, p. 227). De aici reiese limpede ideea că organizarea ierarhică (în sensul teologic al termenului) a sistemului mitropolitan exclude pericolul unei reprezentări „legalizate": Reprezentanții mitropoliilor nu au fost împuterniciți cu autoritate deplină de către ceilalți episcopi (în sens juridic sau administrativ), ci au fost aleşi de către sinoadele locale ca purtători şi exponenți ai cugetului şi trăirii comune ale episcopilor întregii Mitropolii (şi, prin urmare, a Bisericilor locale). „Reprezentarea cugetului Bisericilor locale din întreaga lume de către episcopi nu era percepută ca o reprezentare *juridică*, ci *expresivă*... Schema: Biserici locale – Sinod Ecumenic a fost substituită cu schema: eparhii – Sinod Ecumenic. A doua n-o anulează pe prima, fiindcă ierarhii care participau la Sinoadele Ecumenice din postura de reprezentanți ai anumitor mitropolii erau considerați purtătorii cugetului comun al tuturor episcopilor din eparhia respectivă" (Fidas, pp. 226 şi 230). Această distincție dintre reprezentarea „legalizată" şi exprimarea trăirii la unison a unui sinod eparhial „prin gura" episcopului care îl reprezintă, deşi pare teoretică, în realitate constituie „diferența determinantă" dintre viziunea ortodoxă asupra sistemului sinodal şi cea secularizată. Cu criteriul acestei diferențe substanțiale, e evident că principiul reprezentării unor organisme mai vaste (Mitropolii sau Patriarhii) de către un singur episcop funcționează numai atunci când hotărârile sinodale sunt acceptate de către toți episcopii reprezentanți. „Ideea *acceptării* hotărârilor sinodale de către toți episcopii reprezentanți a fost transformată în principiu canonic de către practica obştească, principiu care garantează exprimarea cugetu-

E evident faptul că asigurarea unității Ortodoxiei prin intermediul unui organism colectiv reprezentativ format din episcopi „cu puteri depline" obligă la o accepțiune ideologică a adevărului mântuirii și la o abordare juridică a bunei rânduieli bisericești și a moralei credincioșilor. Fiindcă participarea reprezentativă la un organism central federalist nu recapitulează nici experiența Bisericilor locale, nici unanimitatea deciziilor sinoadelor locale, ci reflectă opiniile particulare și, în mod inevitabil, teoretice ale organismelor bisericești secularizate. Însă adevărul existențial al mântuirii nu poate fi exprimat sau păzit prin intermediul unor opinii teoretice, a căror menire este să formuleze „principii" ideologice și definiții juridice.

În concluzie, am putea spune că, dintre cele trei tendințe amintite mai sus, cea mai consecventă și mai evidentă pare a doua, adică asigurarea unității printr-o structurare a „primatelor de onoare" care să corespundă realității istorico-politice de astăzi a proporționalității numărului de locuitori, iar nu unor titluri „înalte".

Așa cum am accentuat într-un capitol anterior[1], structura ierarhică a întâietăților eclesiale și a primatelor de onoare – primate care se referă la iubire ca jertfă și responsabilitate pentru uni-

---

lui Bisericii soborniceşti, fără a fi necesară participarea tuturor episcopilor la lucrările sinodului" (Fidas, p. 228).

[1] Vezi cap. al II-lea, § 6.

tatea în dogmă şi cult divin – nu reflectă un simplu sistem de organizare bisericească, ci vădesc adevărul şi expresia credinţei. Această ierarhizare întrupează comunicarea agapică şi chenotică reciprocă a adevărului în cadrul trupului universal al Bisericii: comunicarea adevărului „în iubire" şi acceptarea lui „în smerenie". Tocmai de aceea structura ierarhică a trupului bisericesc constituie modul de existenţă al Bisericii, descoperă Biserica ca icoană a „frumuseţii dumnezeieşti", reflectă „buna cuviinţă dumnezeiască" a „ierarhiei cereşti".

Prin urmare structura ierarhică a întâietăţilor eclesiale şi a primatelor de onoare asigură atât unitatea Bisericii, cât şi formularea şi păzirea adevărului în cadrul unei funcţionalităţi organice şi a unei legături vii dintre „tronurile oficiale" şi episcopiile ortodoxe din întreaga lume. Expresia acestei funcţionalităţi organice şi legături vii este Sinodul Ecumenic, şi nu vreun organism singular care pretinde că ia decizii infailibile. Sinodul care nu exprimă şi nu reflectă această funcţionalitate şi legătură nu este ecumenic, chiar dacă are toate trăsăturile caracteristice unui Sinod Ecumenic sau dacă se autoproclamă „ecumenic".

Aşadar, atât în ceea ce priveşte decizia convocării, pregătirii şi constituirii unui Sinod Ecumenic, cât şi abordarea problemelor ce ţin de rânduiala bisericească sau de păzirea adevărului Bi-

sericii, structura ierarhică a întâietăților eclesiale şi a primatelor de onoare poate păstra unitatea Bisericii ca funcționalitate organică şi legătură vie dintre „tronurile oficiale" şi Bisericile Ortodoxe locale. Bisericile locale nu apelează la „tronurile oficiale" în cadrul unei evaluări obiectivizate a competențelor administrative sau a titulaturilor istorice autonomizate, ci în limitele unei funcționalități organice şi ale unei legături vitale, care descoperă modul de existență al Bisericii, perihoreza agapică a comuniunii treimice.

Prin această ultimă afirmație, excludem din cadrul structurii ierarhice a întâietăților eclesiale şi a primatelor de onoare atât evaluarea obiectivizată a competențelor administrative, cât şi autonomizarea titulaturilor istorice. Cu alte cuvinte, excludem primele două tendințe de asigurare a unității Bisericii pe care le-am enumerat anterior.

Restructurarea întâietăților eclesiale şi a primatelor de onoare, astfel încât să nu mai corespundă unor titluri „înalte", ci realității istorico-politice de astăzi şi a proporționalității numărului de locuitori, va introduce în viața bisericească „principiul" abstract şi convențional al adaptării obligatorii (la anumite intervale de timp) a ierarhiei bisericeşti la evaluarea „obiectivă" a conducerii politice şi administrative a oraşelor şi statelor în care există Biserici Ortodoxe.

Prima ierarhizare a întâietăților eclesiale şi a primatelor de onoare a decurs din ierarhiza-

rea centrelor administrative şi culturale ale Imperiului Roman. Această conformare a apărut şi a funcţionat în mod organic, nefiind rezultatul aplicării unui „principiu" abstract şi convenţional. Sistemul mitropolitan şi instituţia Pentarhiei Patriarhiilor au urmat exemplul ierarhizării centrelor administrative în care era concentrată viaţa politică, economică şi spirituală a Imperiului Roman. Acest lucru s-a produs însă întrucât în aceste centre de conducere a fost structurată, în mod organic şi spontan, viaţa lăuntrică a trupului bisericesc universal, funcţionalitatea organică şi legătura vie care descoperă modul de existenţă al Bisericii. Dacă idolatrizăm acest eveniment istoric într-un „principiu" abstract de structurare a ierarhiei bisericeşti, substituim funcţionalitatea organică şi legătura vie care stau la baza unităţii Bisericilor Ortodoxe cu o concepţie lumească de ierarhizare a Bisericilor pe linie administrativă şi organizatorică, conform căreia Bisericile sunt promovate sau retrogradate în funcţie de puterea politică sau de fluctuaţia demografică din ţările respective.

Pe de altă parte, există riscul de a idolatriza titlurile istorice care au apărut ca urmare a primei ierarhizări organice şi funcţionale a întâietăţilor eclesiale şi a primatelor de onoare. Fundamentarea unităţii Bisericilor Ortodoxe pe obiectivarea şi absolutizarea axiologică a titulaturilor istorice înseamnă acceptarea unui alt „princi-

piu" abstract şi convenţional, care nu are nici o legătură cu funcționalitatea organică care întreține legătura vie şi unitatea Bisericilor Ortodoxe şi care este exprimată în ierarhizarea întâietăților eclesiale şi a primatelor de onoare.

Aşa cum am afirmat şi într-un capitol precedent, „rânduiala sfântă" şi „întreaga splendoare" a unității bisericeşti s-a imprimat în modul în care a funcționat ierarhia administrativă bisericească în lucrarea celor şapte Sinoade Ecumenice, care rămân criteriul şi definiția adevărului bisericesc. Cele şapte Sinoade Ecumenice nu constituie un fel de cod infailibil obiectivat care formulează adevărul bisericesc, ci modul de „definire" a adevărului împotriva pseudo-cunoaşterii, mod care e mereu prezent în Biserică şi a cărui expresie istorică este instituția Pentarhiei Patriarhiilor. Chiar dacă Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim vor dispărea ca oraşe, ele vor dăinui totuşi ca realitate eclesială prezentă şi vie, coordonate ale modului de definire a adevărului faţă de pseudo-cunoaştere, mod pe care l-au dovedit cele şapte Sinoade Ecumenice.

Este evident faptul că această formulare exprimă o realitate a vieții şi, de aceea, nu trebuie înțeleasă ca „principiu" abstract. Biserica Latină a decăzut deja din rolul, răspunderea şi cinstea de „bătrâna Romă", autoexcluzându-se din cadrul funcționalității organice a unității trupului

bisericesc. Asta nu înseamnă că rolul şi importanţa Romei în această funcţionalitate organică a unităţii nu mai constituie o potenţialitate – mereu prezentă – de viaţă a Bisericii. Ci înseamnă că decăderea şi autoexcluderea din funcţionalitatea organică a instituţiei Pentarhiei – eventualitate istorică care se poate repeta – nu anulează adevărul modului de funcţionare al Pentarhiei. După cum Constantinopolul a luat, în mod organic şi firesc, locul şi rolul „vechii Rome", tot aşa orice Patriarhie din cele nou înfiinţate poate substitui eventuala decădere a vreunei Patriarhii întâi născute.

Astfel de transformări nu anulează funcţionalitatea organică a unităţii Bisericilor Ortodoxe şi nu subminează adevărul Bisericii – vădirea faptului mântuirii, şi nici nu denaturează modul de funcţionare al instituţiilor care stau la baza unităţii şi adevărului bisericesc. Unitatea este anulată şi adevărul este subminat doar atunci când se denaturează modul de existenţă al Bisericii, modul de funcţionare al instituţiilor ce stau la baza unităţii. Iar acest lucru se întâmplă atunci când întâietăţile de onoare şi primatele de responsabilitate nu decurg, în mod organic şi firesc, din însăşi viaţa şi diaconia unităţii eclesiale, ci sunt revendicate pe baza unor criterii secularizate: superioritate numerică, forţă politică şi interese filetiste. Trebuie să mărturisim cu sinceritate şi durere că acestea sunt criteriile pe care le fo-

loseşte Patriarhia Moscovei în ultimele veacuri, cu scopul de a contesta supraviețuirea instituției Pentarhiei de-a lungul istoriei şi de a substitui poziția Constantinopolului, revendicând titlul de „a treia Romă".

Răspunsul la ambițiile lumeşti ale Moscovei nu poate fi promovarea titulaturilor istorice „înalte" ale Patriarhiilor răsăritene întâi născute, ci contribuția lor organică şi vitală la modul de funcționare al unității sobornicești a ortodocşilor, care reprezintă, în acelaşi timp, şi modul de „definire" a adevărului față de pseudo-cunoaştere. Întâietățile de onoare şi primatele de responsabilitate nu sunt rezultatul unor revendicări sau al unor titulaturi istorice „înalte", ci aparțin, în mod organic şi indiscutabil, acelor factori vitali ai instituțiilor care asigură universalitatea şi sobornicitatea Ortodoxiei, precum şi unicitatea ei dumnezeiască.

Moscova nu a dat până acum dovada unui aport organic şi vital la modul de funcționare al unității sobornicești a ortodocşilor sau la apărarea adevărului ortodox. Nu se poate vorbi cu uşurință despre o dimensiune rusă a Ortodoxiei sobornicești, aşa cum se poate vorbi, de pildă, despre dimensiunea Alexandriei şi Antiohiei în teologie, a Constantinopolului în artă şi cult divin etc. Nu există semne ale unei „deschideri" universale a Rusiei către slujirea plină de jertfă a unității bisericeşti dincolo de interese filetiste,

nici semne ale unui avangardism şi arte teologice sau ale unei modelări dinamice a cultului divin şi vieţii monahale, aşa cum sunt semnele vieţii care au consfinţit rolul esenţial al Patriarhiilor întâi născute în modul de funcţionare şi „definire" a adevărului şi unităţii bisericeşti.

Cumplit alienată prin occidentalizarea forţată din perioada domniei lui Petru cel Mare[1], Biserica rusă s-a predat europenizării, îngăduind denaturarea fizionomiei sale spirituale primordiale. Muzica bisericească, iconografia, arhitectura bisericilor, adică manifestările fundamentale ale ethosului ei, poartă pecetea sentimentalismului antropocentric occidental[2]; cultul divin şi evlavia credincioşilor nu au scăpat de influenţa ocultismului unei religiozităţi sentimentaliste. Mişcările de renaştere spirituală din secolul al XIX-lea, deşi izbucniseră sub auspicii promiţătoare, au fost înăbuşite subit de către revoluţia bolşevică. O parte din ele însă au fost transplantate în spaţiul Europei Occidentale, provocând o adevărată renaştere a autenticităţii teologice ortodoxe. În aceste condiţii, Patriarhia de la Moscova a avut de purtat o cruce foarte grea, fiind abandonată în mâinile regimului bolşevic. Această cruce avea să învie, în mod miraculos, evlavia poporului rus, în vreme ce ierarhia bise-

[1] Vezi nota de subsol, p. 74.

[2] Vezi Ch. Yannaras, *Libertatea ethosului*, Ed. Atena, Atena, 1970, pp. 195-196.

ricească s-a subordonat evident intereselor politice ale birocrației de partid, în cadrul efortului său tragic de conciliere cu regimul bolşevic, cu scopul de a asigura supraviețuirea Bisericii ruse martire[1].

În aceste condiții, orice propunere şi încercare a Moscovei de a revizui instituția Pentarhiei şi de a restructura ierarhia întâietăților şi a primatelor de onoare nu reprezintă o simplă mostră de criterii secularizate – forță politică şi superioritate numerică, ci şi eventualitatea unor interese dictate de regimul care a subordonat Biserica rusă. Astfel de propuneri şi încercări reprezintă o amenințare directă prin care se urmăreşte dezorganizarea modului de funcționare al unității ortodoxe şi, implicit, subminarea adevărului Bisericii.

Odată ce am exclus concepția federativă despre unitatea ortodocşilor şi eventualitatea restructurării convenționale a întâietăților eclesiale şi a primatelor de onoare, nu ne rămâne decât să acceptăm forma istorică predată a ierarhiei Bisericilor Ortodoxe „din întreaga lume".

---

[1] Vezi *L'Eglise Orthodoxe en U.R.S.S.* (Dossier), rev. „Contacts", nr. 80/1972, p. 299 şi urm.; John C. Benett, *Christianity and Communism Today*, Londra (SCM Press Ltd), 1960; William C. Fletcher, *Religion and Soviet Foreign Policy 1946-1970*, Londra (Oxford Univ. Press), 1973 (vezi bibliografia de la pp. 170-173). Vezi, de asemenea, cele cinci volume de până acum ale revistei „Religion in Communist Lands", Centrul pentru Studiul Religiei şi Comunismului, Keston College, Keston-Kent, Anglia.

Desigur, nu e nici uşor, nici anodin să acceptăm această soluție. Transformările istorico-politice forțate la care au fost supuse Patriarhiile greceşti întâi născute ale Răsăritului le-au despuiat, în mare măsură, de turma şi pleroma de credincioşi. În consecință, s-a ajuns în situația ca majoritatea Sinoadelor Patriarhale de astăzi să fie alcătuite din episcopi fără episcopii, din păstori fără turmă. Aceasta este cea mai gravă şi mai complicată problemă actuală a Patriarhiilor greceşti.

Instituția aşa-zişilor episcopi, arhiepiscopi şi mitropoliți „titulari" (dacă reprezintă o autonomizare convențională a funcțiilor bisericeşti) intră într-o vădită contradicție cu adevărul ortodox despre Biserică. Fiindcă Biserica nu este o instituție organizatorică guvernată de funcționari ierarhizați în mod convențional, ci realizarea dinamic-liturgică a unui Trup, în care instituțiile funcționează ca structuri organice care descoperă adevărul şi înfăptuiesc mântuirea omului.

După cum titlul de „primar" e sec şi absurd dacă primarul nu dispune de o primărie şi de câțiva cetățeni pe care să-i reprezinte, la fel şi Episcopatul: odată rupt de funcțiunea sa din cadrul trupului bisericesc, se transformă într-o simplă convenționalitate seacă. Ba mai mult decât atât, devine o adevărată formă de negare a relației tainice dintre episcop şi Biserică, relație care asigură unitatea dintre trupul eclesial şi capul său, Hristos.

Numai în persoana episcopului, care e „icoana lui Hristos şi în locul lui Hristos", se realizează Biserica soborniceasca, „întreaga credinţă şi mântuire", descoperirea Împărăţiei. Episcop este numai cel care, prin succesiune apostolică, posedă locul păstorului Hristos în cadrul trupului eclesial; este numai cel care recapitulează, întrupează şi păstrează experienţa şi conştiinţa ortodoxă de sine a unei Biserici locale. Dacă nu-şi îndeplineşte funcţia organică de cap al Bisericii locale, instituţia Episcopatului devine absurdă şi nu o îndreptăţeşte nici un titlu de jurisdicţie convenţională[1]. Nici o demnitate eclesială nu reprezintă un titlu individual care se oferă ca distincţie axiologică; toate sunt slujiri integrate în trupul Bisericii locale.

Desigur, acest „principiu" nu exclude posibilitatea ca sobornicitatea Bisericii să fie întrupată în persoana unui singur episcop, fie el şi titular, de vreme ce episcopul este cel care recapitu-

[1] Vezi J.D. Zizioulas, *La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Eglises orthodoxes*, rev. „Istina", nr. 1/1974, pp. 85-87: „Existenţa episcopilor titulari în Bisericile Ortodoxe manifestă o gravă anomalie. Când un episcop este hirotonit pentru o anumită comunitate, el trebuie să fie în măsură să-şi exercite pe deplin misiunea sa în comunitatea respectivă. Numai în cazul în care circumstanţe istorice îl despart de turma sa, el poate fi considerat ca episcop canonic, în ciuda absenţei sale din comunitate. Dar când Biserica Ortodoxă hirotoneşte episcopi pentru a le încredinţa o autoritate subordonată, ea o face violând principii eclesiologice fundamentale".

lează modul de existenţă, misiunea şi experienţa Bisericii.

Însă instituţionalizarea episcopilor, arhiepiscopilor şi mitropoliţilor titulari tinde să transforme Sinoadele Patriarhale în organe de conducere autonomizate de viaţa trupului bisericesc – miniaturi ale Vaticanului.

E drept că concepţia apuseană despre unitatea organizatorică a ortodocşilor începe să apară încă din momentul ocupării Constantinopolului de către turci: patriarhul este numit de către cuceritori conducătorul religios şi politic suprem al popoarelor creştin-ortodoxe ce fuseseră subjugate de către Imperiul Otoman[1]. Tendinţele occidentale de centralism, de altfel inevitabile în condiţiile istorice concrete ale stăpânirii otomane, n-au reuşit să denatureze cu adevărat credinţa şi conştiinţa eclesiologică de sine a Răsăritului. Au provocat însă o oarecare desconsiderare a adevărului teologic al ierarhiei, adică a modului de existenţă al Bisericii, mod care se descoperă în structura întâietăţilor şi a primatelor de onoare.

În orice caz, desconsiderarea caracterului teologic şi revelator al ierarhiei bisericeşti nu se

[1] Referitor la privilegiile, atribuţiile şi puterea deplină a Patriarhului Ecumenic din timpul stăpânirii turceşti, vezi Maxim, Mitrop. de Sardes, *Patriarhia Ecumenică în Biserica Ortodoxă*, p. 294 şi urm. Vezi şi bibliografia ataşată. De asemenea, C.G. Papadopoulos, *Les privilèges du Patriarcat Oecuménique dans l'Empire Ottoman*, Paris (Guillon), 1924. Vezi biliografia juridică vastă.

datorează numai ocupației turcești. Această desconsiderare a fost anunțată cu câteva secole înainte, atunci când rivalitatea dintre cele două mari centre eclesiastice, Roma și Constantinopol, a dus, în mod obligatoriu, la subestimarea modului de funcționare al instituției Pentarhiei, favorizând, concomitent, tentativele de evaluare „obiectivă" și de consolidare rațională a primatelor Romei și Constantinopolului[1]. După Schis-

[1] În cadrul acestei rivalități se autonomizează și titlurile istorice ale apostolicității celor două Biserici, ca argumente obiective în evaluarea tronurilor patriarhale. Ca replică la teoria înființării Bisericii Romei de către Apostolul Petru, Răsăritul începe (încă din vremea Sfinților Grigorie de Nazianz și Ioan Hrisostom) să invoce înființarea Bisericilor de pe malurile europene ale Pontului Euxin, din care făcea parte și Biserica din cetatea Bizanț – viitorul Constantinopol –, de către Apostolul Andrei, cel întâi chemat. Dipticele Patriarhiei de Constantinopol pomenesc ca prim episcop pe Apostolul Andrei și apoi îi enumeră pe toți episcopii care s-au succedat în cetatea Bizanț până la înființarea Constantinopolului (vezi V. Stefanidis, *Istoria bisericească*, p. 796. Vezi și bibliografia atașată). Promovarea succesiunii continue a episcopilor locali și a obârșiei lor apostolice, indiferent de numele și întinderea așezămintelor umane care existau pe acele meleaguri, este un drept absolut necesar și justificat al Bisericii locale a Constantinopolului, în încercarea sa de a-și dovedi rădăcinile apostolice. Periculoasă din punct de vedere teologic este numai obiectivarea privilegiului de a avea obârșie apostolică, cu scopul obținerii unor drepturi în detrimentul adevărului ierarhiei și „bunei-cuviințe dumnezeiești" a Bisericii. Aceasta este de fapt și premisa păcatului-decăderii tronului Romei. Vezi și Maxim, Mitrop. de Sardes, *Patriar-*

mă şi, mai ales, după ocuparea Constantinopolului de către otomani, primatul tronului constantinopolitan este scos în evidenţă nu numai ca replică la primatul papal, ci şi ca pavăză împotriva tendinţelor de totalitarism ale Romei[1]. În

---

hia Ecumenică, pp. 73-74; V. Istavridis, *Prerogatives of the Byzantine Patriarchate*, în „Orientalia Christiana Analecta", 101/1968, pp. 42-43.

[1] De la începutul stăpânirii turceşti şi până în secolul al XIX-lea, Patriarhia Ecumenică a avut în directa sa grijă atât viaţa lăuntrică a structurii ierarhice, cât şi relaţiile externe dintre celelalte Patriarhii şi Biserici autocefale răsăritene. Majoritatea patriarhilor Alexandriei, Antiohiei şi Ierusalimului erau aleşi de către Patriarhia de la Constantinopol care exercita, în paralel, dreptul de a caterisi episcopi şi rolul de arbitru în cazul anumitor probleme. Concomitent, oferea sprijin economic mai ales Patriarhiei Ierusalimului şi împlinea rolul de intermediar în relaţiile dintre conducerea centrală a Imperiului Otoman şi Patriarhiile sau Bisericile răsăritene locale (inclusiv mănăstirile, bisericile şi comunităţile acestora). De asemenea, în grija sa pastorală neostoită intrau şi Bisericile autocefale ale Ciprului şi Rusiei (Vezi Maxim, Mitrop. de Sardes, *Patriarhia Ecumenică*, pp. 294-320; Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, Univ. Press, 1968). Dacă privim lucrurile numai prin prisma fenomenologiei acestor evenimente istorice, am putea depista poate o tendinţă de impunere a Patriarhiei Constantinopolului în spaţiul răsăritean, asemănătoare celei papale din Occident. Trebuie să accentuăm însă faptul că, în tot acest răstimp, Patriarhia Ecumenică a funcţionat în baza principiului sinodal şi având mereu vie conştiinţa că lărgirea jurisdicţiei sale face parte din „iconomia" dumnezeiască, de vreme ce, în majoritatea cazurilor, era practic constrânsă de către regimul otoman să se implice în problemele interne ale celorlalte Biserici. În spatele acestor intervenţii se ascunde o osteneală imensă şi

cadrul Marelui Sinod din 1663, cei patru patriarhi răsăriteni semnează un document în baza căruia „tronul patriarhal al Constantinopolului își asumă soluționarea tuturor chestiunilor celorlalte Biserici Ortodoxe, precum și luarea deciziilor potrivite, în virtutea privilegiului de a avea primat egal cu cel al vechii Rome, primat care a fost decretat de către canoanele Sinoadelor Ecumenice (...). Faptul că acest privilegiu i se cuvine tronului ecumenic este mărturisit de mulți canoniști, printre care și Balsamon, care zice: «privilegiile nu trebuie să aparțină în exclusivitate numai papei, ci și Patriarhului Ecumenic». Însă, o dată cu ruperea episcopului Romei de Biserica sobornicească, privilegiile se referă numai la tronul ecumenic"[1].

Aceste concepții și tendințe de centralizare a responsabilității în tronul constantinopolitan vor fi îngrădite considerabil sau chiar vor dispărea cu totul în secolul al XIX-lea, o dată cu proclamarea și autonomizarea Bisericilor naționale

---

o grijă pastorală sinceră, plătită de multe ori cu prețul propriului sânge. Desigur, era inevitabil ca tronul ecumenic să nu manifeste și tendințe sau concepții de autonomizare a puterii sale, însă acestea au fost promovate îndeosebi de către intelectualii și ierarhii ortodocși care intraseră sub influența mentalității și criteriilor utilitariste occidentale.

[1] M. Ghedeon, *Decrete canonice ale Patriarhilor de Constantinopol*, vol. I, Constantinopol, 1888/9, p. 361. K. Delikanis, *Documente patriarhale*, vol. III, Constantinopol, 1904/5, pp. 93-118.

autocefale. Am putea face următoarea constatare generalizată (şi de aceea sugestivă, iar nu ad litteram): în secolul al XIX-lea, Bisericile Ortodoxe trec printr-o perioadă în care structura lor organizatorică este direct influenţată de către protestanţi, după secole întregi în care fusese sub influenţă romano-catolică. „Captivitatea babilonică" din ultimele veacuri a teologiei ortodoxe, adică subordonarea ei la metodele, mentalitatea şi criteriile raţionalismului occidental, conduce uneori la necesitatea unui centru văzut de autoritate bisericească, iar alteori încurajează absolutizarea tendinţelor de autonomie şi autocefalie. În cazurile „cele mai constante din punct de vedere dogmatic", conduce la căutarea unei „căi de mijloc" între concepţiile romano-catolice şi cele protestante, în intenţia unei încercări de definire pe linie confesională a atitudinii şi practicii „ortodoxe"[1]. Această „cale de mijloc" a fost exprimată întotdeauna prin metode tipic occidentale (aşa cum e mult-mediatizatul sistem „democratic" al relaţiilor dintre Bisericile Ortodoxe), ignorând şi desconsiderând cu totul adevărul teologic despre structura ierarhică a întâietăţilor eclesiale şi a primatelor de onoare, structură care descoperă întrepătrunderea chenotică reciprocă şi comuniunea agapică.

---

[1] Vezi I. Karmiris, *Influenţele eterodoxe asupra Mărturisirilor din secolul al XVII-lea*, Ierusalim, 1949, p. 4; Ch. Yannaras, *Ortodoxia şi Occidentul – Teologia în Grecia astăzi*, p. 59.

Fără îndoială, criza conștiinței teologice de sine a ortodocșilor din cadrul modului de viață pe care îl impune civilizația occidentală menține și acuitatea problemei unității Bisericilor Ortodoxe. În aceste condiții, rolul și responsabilitatea întâiului scaun al Patriarhiei Ecumenice în păstrarea adevărului unității (nu o simplă păstrare a trăsăturilor sale caracteristice) se dovedesc a fi, în mod necesar, esențiale. Este singura posibilitate valabilă de stăvilire responsabilă a tendințelor radicale de autocefalie absolutizată, tendințe care provoacă fărâmițarea unității ortodocșilor, după modelul protestant.

Însă, din perspectiva „lumească" a lucrurilor, această posibilitate pare cu totul vlăguită în zilele noastre, în condițiile în care Patriarhia Ecumenică e lipsită de putere politică, superioritate numerică și modalități obiective de a se impune. De aceea, rămâne la stadiul de posibilitate pur bisericească, ca paradigmă a acelei puteri pe care o întrupează Biserica – puterea crucii, putere „desăvârșită în slăbiciune". Atât timp cât neputința și vlăguirea totală a întâiului scaun al Patriarhiei Ecumenice se dovedește a fi puterea care cuprinde și unifică Bisericile Ortodoxe, diferența determinantă dintre adevărul ortodox al Bisericii și erezie sau dintre adevărul ortodox și denaturările sale secularizate va dăinui în Istorie ca mărturie clară și indubitabilă.

Însă nu se cuvine ca noi, ortodocșii, să lăsăm totul în grija și în responsabilitatea tronului ecu-

menic. Avem datoria şi ţelul (datoria de viaţă şi ţelul nădejdii) de a redescoperi unicitatea ierarhică a modului de funcţionare şi structurare ierarhică a unităţii bisericeşti, mod care a fost descoperit în hotărârile celor şapte Sinoade Ecumenice şi al cărui trup istoric este instituţia Pentarhiei.

Desigur, redescoperirea acestei unicităţi nu presupune apelarea la sisteme raţionale, ci o trezvie şi o subtilitate teologică în necontenita apărare de influenţele străine din cadrul criteriilor şi praxis-ului unităţii eclesiale. De aceea, trebuie să conştientizăm şi să realizăm cât de păgubitoare sunt pentru teologie simptome precum instituţionalizarea episcopilor titulari – pe care am considerat-o dintru început drept cauza principală a crizei Patriarhiilor răsăritene, un compromis istoric anevoios în încercarea disperată a Bisericilor întâi născute rămase fără turmă de a supravieţui în adevărul unităţii ierarhice. Organizarea Patriarhiilor după modelul „statului major", cu mitropoliţi titulari, ca şefi ai unor birouri şi comisii speciale, rupţi de sarcinile pastorale şi de viaţa Bisericilor lor locale, riscă să-şi împroprieze concepţia vaticană despre ierarhia bisericească. Aceasta înseamnă autonomizarea conducerii bisericeşti de adevărul pe care îl întrupează Biserica şi învestirea episcopului în funcţia de funcţionar şi stăpân suprem al unei instituţii religioase convenţionale, organizată pe principii birocratice.

Trezvia şi subtilitatea teologică, deşi par neînsemnate, au o importanţă foarte mare, întrucât

ar putea învia şi însufleți funcțiunea ierarhică a Patriarhiilor răsăritene întâi născute, dându-i, de ce nu, „o formă nouă". Se pare că secolele întregi de strâmtorări au impregnat Răsăritului o mentalitate de iresponsabilitate teologică, în virtutea căreia întâiul scaun al Patriarhiei Ecumenice a fost împovărat cu toate grijile celorlalte trei Patriarhii întâi născute. Astăzi realitatea este alta: aceste trei Patriarhii, care, deşi nu au prea mulți clerici, au Sinoade bogate numeric, sunt reprezentate atât în cadrul mişcării ecumenice, cât şi în cadrul întâlnirilor inter-ortodoxe îndeosebi de teologi şi profesori ai universităților greceşti. Nu e cu putință însă ca aceşti profesori să reprezinte imediatul Tradiției şi continuitatea experienței tronurilor întâi născute. E de-a dreptul uimitor modul în care s-au separat responsabilitățile teologice ale episcopilor de cele administrative. De aceea se şi insistă astăzi pe considerația că episcopii „Sionului Sfânt, Mama Bisericilor" sunt simpli paznici ai bisericilor şi locurilor sfinte, supraveghetori formali ai unui muzeu religios, neavând nici o legătură cu zbuciumul vieții şi cu nădejdea mântuirii oamenilor.

Trezvia şi subtilitatea teologică a Patriarhiilor întâi născute nu pot ignora responsabilitatea suplimentară pe care le-o impune elinismul lor. Acest elenism nu are de-a face cu dimensiunea geografică sau cu cea formal istorică, ci înseamnă atitudine de viață şi posibilitate de descope-

rire a adevărului. E un dar, şi nu un pretext de mândrie filetistă sau naţionalistă.

Elenismul a constituit trupul eclesial istoric al Ortodoxiei, ipostasul concret al logosului teologic în configuraţia sa scrisă, liturgică, lirică şi plastică, iar acest lucru nu se datorează unor pretexte întâmplătoare, la fel cum pentru un mădular al Bisericii nu este întâmplătoare întruparea Mântuitorului „din evrei", în contextul istoric concret al lui Israel. Elenismul a fost înzestrat cu o harismă istorică ce îl defineşte pe toată durata parcursului său istoric şi-i urzeşte unitatea diacronică a fazelor distincte în evoluţia lui pe plan cultural – începând cu filosofii presocratici şi Platon, până la Părinţii bizantini, pictorii de icoane şi arhitecţii din timpul stăpânirii turceşti. Această harismă se exprimă printr-o atitudine de viaţă; este un mod de a transcende limitările adevărului la noţiuni şi analogii superficiale, un mod de a privi dincolo de literă şi de reprezentările perceptibile şi inteligibile; în sfârşit, este modul de a cerceta „dincolo de esenţă".

Harisma istorică cu care a fost înzestrat elenismul a fost să scoată mereu în evidenţă caracterul dinamic al adevărului, adică să formuleze adevărul într-un mod care să permită abordarea lui dinamic-personală, dincolo de obiectivitatea inevitabilă a esenţei, fie ca specie colectivă, fie ca definiţie. Logosul grecesc, scris sau figurativ, a constituit dintotdeauna o provocare dinamică

de participare la adevăr, fără a-l epuiza vreodată în limitele obiective ale formulărilor. De aceea, logosul grecesc a fost dintotdeauna universal şi ecumenic, fie ca limbaj al înțelepciunii antice, fie ca expresie a revelației creştine. Fiindcă universalitatea reprezintă o atitudine față de adevăr, un mod de exprimare care îngăduie experimentarea adevărului de către om cu toată ființa sa, nu numai prin rațiune şi sentiment.

Elenismul trăieşte activ şi dinamic Istoria şi o transfigurează doar atunci când îşi reneagă ipostasul filetist, când moare ca formă istorică tocmai pentru a dăinui în dimensiunile universalității sale spirituale. Ceea ce occidentalii numeau „Bizanț" nu este altceva decât triumful universalității elene, un triumf dobândit prin cruce. Grecia, inexistentă geografic şi ca stat, şi-a pus propriul trup istoric în slujba Bisericii universale. Iar din acest prinos s-a ivit o cultură care naşte şanse de viață mereu înnoite. Cultul divin ortodox, definițiile Sinoadelor Ecumenice, icoanele reprezintă înfăptuiri concrete ale universalității elene, însă ale unei universalități care practic s-a autodepăşit, şi-a renegat ipostasul filetist, chiar şi pe cel lingvistic.

Deci numai în măsura în care reuşesc să-şi păstreze intactă universalitatea elenă, Patriarhiile greceşti răsăritene reprezintă, fără nici o îndoială, centre vitale ale unității soborniceşti a Ortodoxiei şi beneficiază de o întâietate în raport cu celelalte Biserici Ortodoxe, întrucât constituie garanția sobornicității şi ecumenicității Ortodoxiei.

Dacă însă îşi reneagă sau îşi vând acest privilegiu istoric precumpănitor în favoarea unor interese politice, naţionaliste sau filetiste (aşa cum a făcut Biserica greacă în 1833, când şi-a proclamat „autocefalia"), atunci activităţile lor diplomatice, cumulate cu toate titulaturile lor istorice, nu sunt îndeajuns nici pentru a asigura o întâietate onorifică – care în cazul acesta ar rămâne şi fără conţinut.

Cele patru Patriarhii răsăritene întâi născute poartă o responsabilitate imensă pentru identitatea eclesiologică a ortodocşilor, întrucât trebuie să-şi dovedească sobornicitatea teologică şi bisericească, trebuie să dezvăluie în ce chip adevărul slujeşte şi i se slujeşte în Biserică, ca „rânduială sfântă, ştiinţă şi lucrare care se ridică către asemănarea dumnezeiască".

Identitatea eclesiologică a ortodocşilor, ca „ierarhie care se ridică către asemănarea dumnezeiască", ca organizare şi ierarhizare corectă a resurselor teologice şi spirituale în lucrarea de asumare şi transformare a prezentului istoric, reprezintă singura cale de a se face simţită prezenţa Bisericii, nu ca o simplă instituţie „religioasă", ci ca replică mântuitoare la impasul civilizaţiei contemporane.

Dacă privim lucrurile dintr-un unghi mai „realist" şi mai puţin deontologic, am putea constata următorul fapt: activarea pe plan teologic a Patriarhiilor răsăritene întâi născute, dar şi des-

cătuşarea Bisericilor autocefale din strâmtoarea intereselor naționale reprezintă două posibilități istorice accesibile de redescoperire a adevărului ierarhiei ca mod de existență al trupului obştesc al Bisericii. Ambele posibilități presupun extinderea dinamică a „grijii" Bisericilor locale în limitele ecumenice ale sobornicității bisericeşti, adică în limitele universalității problemei existențiale a omului.

Însă adevărul ierarhiei, unitatea ca mod de existență al Bisericii, nu se epuizează în condițiile şi posibilitățile istorice. Conflictul interior latent de astăzi dintre naționalisme, flirtul ortodocşilor cu „eficacitatea" raționalistă a creştinismului occidental, lipsa unei delimitări precise între adevărul care mântuieşte şi instituționalizarea secularizată a religiozității moralizatoare (confuzie care revendică frontispiciul „iubirii" şi „dialogului"), deformarea cultului divin şi a artei liturgice într-un supliment sentimental de „îmbunătățire" a caracterelor individuale – toate acestea pot fi perpetuate de-a lungul veacurilor, atât timp cât cultura „obiectivității" şi a consumului va impune oamenilor modul ei propriu de existență.

Toate acestea (chiar şi altele mai grave) poate că se produc doar la suprafața vieții Bisericilor Ortodoxe ale Tradiției apostolice şi patristice. Însă importanța primară (importanță universală pentru neamul omenesc) o are faptul că în sânul acestor Biserici se va păstra întotdeauna pu-

ţina dospitură vie a întregului adevăr al Bisericii, „turma cea mică" al cărei mod de existenţă este mărturisirea (întrupată) de credinţă „în Treimea cea deofiinţă şi nedespărţită". Iar această „rămăşiţă" tăinuită (care poate fi chiar şi numai o parohie sau o comunitate monahală sau chipul unui sfânt care întrupează unicitatea sobornicească a Tradiţiei apostolice şi patristice) reprezintă „nădejdea noastră sigură", şansa mereu imuabilă de mântuire a omului şi a întregii lumi.

Tocmai această certitudine ne uneşte pe noi, ortodocşii. Nu aplicarea istorică impecabilă a „principiilor" eclesiologiei ortodoxe de către fiecare Biserică locală. Ci acceptarea crucificatoare a eşecului şi a alienării noastre generale, păstrând mereu vie nădejdea în modul autentic de existenţă, care este unitatea eclesială, realitatea comuniunii sfinţilor, certitudinea mântuirii în sânul Bisericii Ortodoxe.

Sobornicitatea autentică a Bisericilor Ortodoxe reprezintă o cale „străină" de intrare – „prin uşile încuiate" – în realitatea istorică, dar şi în inima fiecărui om ce tânjeşte după mântuire, indiferent de „jurisdicţia" şi tradiţia locală de care aparţine. Fiindcă „faţa interioară" a Istoriei şi adâncul existenţei umane aduc o mărturie veşnică a unei realităţi nezdruncinate: undeva, într-un loc nedefinit geografic şi administrativ, dar cu siguranţă pe pământ, printre noi, există Împărăţia lui Dumnezeu, replica întrupată în Istorie la setea nepotolită a existenţei noastre.

CUPRINS

Prolog. 5

INTRODUCERE.
Unirea Bisericilor şi unitatea Bisericii 13

CAPITOLUL I . Adevărul unității 19
1. Teologia unității 21
2. Dinamica unității 28
3. Darul unității 36

CAPITOLUL II. Unitatea adevărului 49
4. Erezia – anereza unității 51
5. Uniformitatea ereziilor 62
6. Biserica şi erezia: două ontologii asimptotice. 84

CAPITOLUL III. Eseu istoric despre unitate . . 103
7. Instituționalizarea şi secularizarea Bisericii. 105
8. Instituționalizarea secularizării în Occident. 120
9. Prețul secularizării instituționalizate . . 133

CAPITOLUL IV. Problema unității în zilele noastre. 169
10. Unitatea federativă 171
11. Criza şi orizonturile mişcării ecumenice 200
12. Instituția Pentarhiei azi. 225